Commentaire

«Il n'y a pas de bonheur sans liberté, ni de liberté sans vaillance» Thucydide

Numéro 4 / Hiver 1978-79

Leszek Kolakowski Comment être socialiste-conservateur-libéral Pierre Uri / Claude Bruclain Justice et impôt sur le capital Guillaume Guindey Autogestion de l'économie Robert Lattès Clés énergétiques pour la France Allan Bloom Rousseau et l'éducation de l'homme démocratique Alain Besançon Soljénitsyne à Harvard Pierre Rosanvallon Marx et la société civile Jacques Thuillier Pour l'histoire de l'art Eliane Mossé Mémorial pour des juifs de France Jean Molino Singulier Voltaire Marc Fumaroli Molière au cinéma Léon Tolstoï Gengis-Khan et le télégraphe

Julliard

Commentaire

REVUE TRIMESTRIELLE

COMITÉ DE PATRONAGE

Raymond ARON Daniel BELL Roger CAILLOIS
François FEJTO Eugène IONESCO Jean LALOY
Richard LOWENTHAL Herbert LUTHY Golo MANN Indro MONTANELLI
Lord ROLL Joseph ROVAN Edward SHILS Boris SOUVARINE
Manès SPERBER Georges VEDEL

COMITÉ DE RÉDACTION

Président : Raymond ARON

Philippe Aries Jean Baechler Guy Berger
Alain Besançon Enzo Bettiza Allan Bloom François Bondy Raymond Boudon
François Bourricaud Albert Costa de Beauregard Michel Drancourt
Jérôme Dumoulin Bernard de Fallois François Fejtö
Raoul Girardet Anthony Hartley Pierre Hassner Michel Heller Pierre Kende
Annie Kriegel Arthur Kriegel Alain Lancelot Branko Lazitch
Simon Leys Georges Liebert Michel Massenet
Paul Mentré de Loye Thierry de Montbrial Jean-Thomas Nordmann Kostas Papaioannou
Jesse Pitts Carlos Rangel Jean-François Revel Joseph Rovan Antoine Schnapper
Dominique Schnapper Christian Stoffaes Georges Suffert Jacques Thuillier Jacques Truchet

Rédacteurs en chef : Marc FUMAROLI, Pierre MANENT

Directeur : Jean-Claude CASANOVA

*

* *

Julliard, 8, rue Garancière, 75006 PARIS

Commentaire

Hiver 1978 / 1979
Volume 1 / Numéro 4

SOMMAIRE

Leszek KOLAKOWSKI, **Comment être « socialiste-conservateur-libéral »** 455

IDÉES

Allan BLOOM, **L'éducation de l'homme démocratique : Émile** 457
Alain BESANÇON, **Soljénitsyne à Harvard** 468
Pierre ROSANVALLON, **Marx et la société civile** 477
Jacques THUILLIER, **Temps et histoire de l'art** 489

ÉCONOMIE

Pierre URI, **Sur l'imposition des patrimoines. Réponse à Pascal Salin** 501
Claude BRUCLAIN, **Pour la justice : impôt annuel sur le capital ou impôt sur les successions?** 509
Guillaume GUINDEY, **L'autogestion de l'économie** 512
Robert LATTES, **Quelles clés énergétiques pour la France?** 515

TÉMOIGNAGE

Éliane MOSSÉ, **Mémorial pour des juifs de France** 525

LES CLASSIQUES DE LA LIBERTÉ (III)

Jean MOLINO, **Singulier Voltaire** 529

DOCUMENTS

Léon TOLSTOI, **Gengis-Khan et le télégraphe. Du gouvernement russe** 537
Albert THOMAS et Léon BLUM, **Bolchévisme ou démocratie?** 543

CHRONIQUES ET MÉLANGES

Raymond RUYER, **Théologiens du salut et théologiens du plaisir** 551
Jean PERRECAUD, **Lettre de Washington** 555
Philippe-Joseph SALAZAR, **Rhodesia Blues ou la fin d'un monde** 561
Marc FUMAROLI, **La vie, le théâtre, le cinéma selon M^me^ Mnouchkhine** 565
Jacques TRUCHET, **Le festival d'automne ou l'automne d'un festival** 570
Marc FUMAROLI, **Un second Gérard Philipe** 576

CRITIQUE DES IDÉES ET DES LIVRES

Yves-Alain FAVRE, **L'essor de la N.R.F.** 578
Pierre MANENT, **La crise de l'Église** 585
Claude QUETEL, **La naissance de la psychiatrie** 590

***

In Memoriam : Bernard HALPERN 594
Lettre : Lucien ISRAEL, changement de paradigme en médecine 597

Auteurs ayant collaboré à ce numéro 597
A nos lecteurs 598

Comment être « socialiste-conservateur-libéral »

Credo

LESZEK KOLAKOWSKI

AVANCEZ vers l'arrière s'il vous plaît ! (1) Telle est la traduction approximative d'une injonction que j'entendis un jour dans un tramway de Varsovie. Je propose d'en faire le mot d'ordre d'une puissante Internationale qui n'existera jamais.

Un conservateur croit fermement :

1) Que, dans la vie des hommes, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais d'améliorations qui ne soient payées de détériorations et de maux ; aussi, lorsqu'on envisage un projet de réforme tendant vers un mieux, il faut en déterminer le prix. En d'autres termes, il y a compatibilité entre des maux innombrables (ce qui signifie que nous pouvons les subir de front et simultanément), alors que des biens lement : par conséquent, nous n'en jouirons nombreux se limitent ou s'annulent mutuel- jamais pleinement en même temps. Une société sans égalité ni liberté d'aucune sorte peut parfaitement exister, mais non pas un ordre social où régnerait une égalité et une liberté absolues. De la même règle procède la compatibilité entre la planification et le principe d'autonomie, la sécurité et le progrès technique. Autrement dit, il n'y a pas, en histoire, de *happy end.*

2) Que nous ne savons pas si diverses formes traditionnelles de vie sociale — comme les rituels familiaux, la nation, les communautés religieuses — sont nécessaires pour rendre la vie en société tolérable ou même possible. Cependant, il n'y a pas de raisons de croire que, en détruisant ces formes ou en dénonçant leur caractère irrationnel, nous augmentons nos chances de bonheur, de paix, de sécurité ou de liberté. Nous ne pouvons pas savoir de façon certaine ce qui se passerait si, par exemple, la famille monogamique était supprimée, ou bien si la coutume consacrée par le temps qui nous fait enterrer les morts était remplacée par un recyclage rationnel des cadavres à des fins industrielles. Nous serions bien avisés, pourtant, d'en attendre le pire.

3) Que l'idée fixe de la Philosophie des Lumières — à savoir, que l'envie, la vanité, la cupidité et l'instinct d'agression ont toujours pour causes des institutions sociales défectueuses, et disparaîtront lorsque ces institutions auront été réformées — n'est pas seulement tout à fait invraisemblable et contraire à l'expérience, mais extrêmement dangereuse. Comment toutes ces institutions ont-elles pu voir le jour si elles étaient tellement contraires à la nature profonde de l'homme ? Nourrir l'espoir que l'on pourra institutionnaliser la fraternité, l'amour, l'altruisme, c'est préparer à coup sûr l'avènement du despotisme.

(1) Cet article a paru en anglais dans *Encounter*, et en allemand dans *Der Monat*. Nous remercions l'auteur et les éditeurs d'avoir bien voulu autoriser sa publication en français.

Un libéral croit fermement :

1) Que l'idée ancienne selon laquelle la finalité de l'Etat est la sécurité garde toute sa valeur. Elle garde sa valeur même si l'on étend la notion de *sécurité* jusqu'à inclure non seulement la protection des personnes et des biens par la Loi, mais aussi tout un dispositif d'assurances garantissant qu'un homme ne peut pas mourir de faim s'il se trouve privé de travail, que les pauvres ne peuvent pas être condamnés à périr faute de soins médicaux, et que les enfants ont accès à l'éducation gratuite. Ces obligations font également partie de la *sécurité*. Celle-ci, néanmoins, ne devrait jamais être confondue avec la *liberté*. L'Etat ne garantit pas la liberté par une action positive, ou en réglementant divers domaines de l'existence, mais en ne faisant rien. En réalité, la *sécurité* ne peut se développer qu'aux dépens de la *liberté*. En toute hypothèse, faire le bonheur des gens n'est pas le but de l'Etat.

2) Que les communautés humaines sont menacées non seulement de stagnation, mais encore de régression, lorsqu'elles se trouvent organisées de telle manière qu'il n'y a plus place pour l'initiative individuelle et la faculté de création. Le suicide collectif de l'humanité est concevable, mais une fourmilière humaine permanente ne l'est pas, pour la simple raison que nous ne sommes pas des fourmis.

3) Qu'il est hautement improbable qu'une société dans laquelle toute forme de compétitivité a été anéantie puisse conserver les stimulants nécessaires à la faculté de création et au progrès. Davantage d'égalité n'est pas une fin en soi, mais uniquement un moyen. En d'autres termes, la lutte pour davantage d'égalité n'a pas de sens si elle se traduit simplement par l'abaissement des privilégiés, et non pas par l'élévation des défavorisés. L'égalité parfaite est un idéal qui se retourne contre lui-même.

Un socialiste croit fermement :

1) Que les sociétés où la recherche du profit est le seul facteur de régulation du système de production sont menacées de catastrophes aussi pénibles — et peut-être même davantage — que les sociétés où le stimulant du profit a été entièrement rayé du nombre des forces régulatrices de la production. Il existe de bonnes raisons de restreindre la liberté des activités économiques dans un souci de sécurité, et d'empêcher que l'argent produise automatiquement davantage d'argent. Mais les restrictions apportées à la liberté devraient être appelées par leur nom, et non pas présentées comme une forme supérieure de liberté.

2) Qu'il est absurde et hypocrite de conclure qu'une société parfaite et exempte de conflits étant impossible, l'inégalité sous quelque forme qu'elle existe est inévitable, et toutes les façons de réaliser un profit sont justifiées. Ce pessimisme anthropologique typiquement conservateur qui a conduit à l'étonnante conviction qu'un impôt progressif sur le revenu est abominable et inhumain, est tout aussi suspect que l'optimisme historique qui a servi de base à l'Archipel du Goulag.

3) Que la tendance à soumettre l'économie à d'importants contrôles sociaux devrait être encouragée, même au prix d'une extension de la bureaucratie. De tels contrôles, cependant, doivent s'exercer dans le respect des règles de la démocratie représentative. Ainsi, il est essentiel de prévoir des mécanismes contrebalançant la menace que fait peser sur la liberté le développement de ces contrôles eux-mêmes.

Pour autant que je puisse en juger, ces idées directrices ne se contredisent nullement. On peut donc être un socialiste-conservateur-libéral, ce qui revient à dire que ces trois qualificatifs représentent désormais des options qui ne s'excluent pas mutuellement.

Quant à la grande et puissante Internationale que je mentionnais au début, elle n'existera jamais parce qu'elle ne peut promettre aux gens qu'ils seront heureux.

LESZEK KOLAKOWSKI
(traduit de l'anglais par Franck Lessay.)

L'éducation de l'homme démocratique : Émile

ALLAN BLOOM

Cette année a vu la commémoration du bicentenaire de la mort de Rousseau. On sait les mérites et les inconvénients de ces cérémonies, destinées plus à réchauffer le cœur qu'à éclairer l'intelligence. Commentaire *hésitait à se joindre à cette célébration, content cependant qu'elle ait ravivé le souvenir du père de nos raisons et de nos passions. Le très grand intérêt de ce texte d'Allan Bloom a levé nos réticences. La majeure partie en a paru dans* Daedalus (*été* 1978), *revue de l'Académie Américaine des Arts et des Sciences, sous le titre* Rousseau for our time. *Nous remercions l'Éditeur de* Daedalus *de nous avoir autorisés à le publier en français.* Commentaire *en donne la version intégrale, en deux livraisons. La dernière partie de cet article sera publiée dans notre prochain numéro.*

DANS le *Discours sur l'origine de l'inégalité,* Rousseau invite les hommes à entendre pour la première fois la vraie histoire de leur espèce (1). Ils étaient nés libres, égaux, indépendants, sans préjugés et intègres (*) ; aujourd'hui, à la fin de l'histoire, l'homme est dans les fers (gouverné par d'autres hommes ou par des lois qu'il n'a pas faites), défini par des relations d'inégalité (riche ou pauvre, noble ou roturier, maître ou esclave), dépendant, plein d'opinions fausses ou de superstitions, et déchiré entre ses inclinations et ses devoirs. L'homme tel que l'a créé la nature était une brute, mais une brute heureuse et bonne. L'histoire — et l'homme est le seul animal qui ait une histoire —, en développant ses facultés et en perfectionnant son esprit, l'a rendu civilisé mais malheureux et immoral. L'histoire n'est pas une théodicée, mais une chronique de misère et de corruption.

L'*Emile* en revanche a un dénouement heureux, et Rousseau dit qu'il lui importe peu

(1) P. 133, vol. III, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau,* éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 4 vol. Paris, Gallimard, 1959-1969, Bibliothèque de la Pléiade. Toutes les références aux œuvres de Rousseau sont prises de cette édition.

(*) NDT. J'ai traduit *whole* et *wholeness* par *intègre* et *intégrité,* termes qui m'ont paru amalgamer les deux idées — inséparables pour Rousseau — d'unité sans division ni manque, et de bonté morale.

que les hommes ne le regardent que comme un roman, car ce roman raconte l'histoire de leur espèce telle qu'elle devrait être (2). Il nous donne ainsi la clef de l'*Emile*. Comme l'écrit Kant (3), c'est l'œuvre qui s'efforce de réconcilier la nature avec l'histoire, l'égoïsme de l'individu avec les exigences de la société civile, partant, l'inclination avec le devoir. L'homme requiert une éducation qui le guérisse en le rendant à lui-même. Les paradoxes de Rousseau — son attaque contre les arts et les sciences alors qu'il les pratique, son éloge de la liberté sauvage et naturelle en face de sa défense de la cité antique, de la volonté générale et de la vertu, ses déroutants autoportraits en citoyen, amant et solitaire — ne sont pas les expressions d'une âme troublée mais des reflets adéquats de l'incohérence du monde que nous affrontons tous, ou plutôt qu'en général nous n'affrontons pas ; et l'*Émile* est le récit d'une expérience destinée à rendre l'harmonie à ce monde en réordonnant l'émergence des acquisitions humaines de manière à éviter les déséquilibres qu'elles créent, tout en permettant la pleine réalisation des capacités de l'homme. Rousseau pensait qu'il vivait à un moment privilégié de l'histoire, quand toutes les facultés humaines se sont révélées et que l'homme a en outre accédé pour la première fois à la connaissance des principes de sa nature. L'*Emile* est la toile sur laquelle Rousseau a essayé de peindre toutes les passions et tout le savoir acquis par l'âme, mais articulés de manière à s'harmoniser avec l'intégrité naturelle de l'homme. C'est une *Phénoménologie de l'Esprit* se donnant pour un manuel du Dr Spock.

L'*Émile* est ainsi un de ces livres — et ils sont rares — qu'on peut dire totaux ou synoptiques, un livre avec lequel on peut vivre et qui devient plus profond à mesure qu'on devient soi-même plus profond, un livre comparable à la *République* de Platon, qu'il veut égaler ou même supplanter (4). Mais il n'est pas reconnu comme tel, en dépit du jugement de Rousseau lui-même, pour qui c'était son meilleur livre, et de l'opinion de Kant, selon qui sa publication fut un événement comparable à la Révolution française. Des œuvres majeures de Rousseau, c'est la moins étudiée ou commentée, comme si toute sa force avait été dépensée dans l'influence qu'elle eut sur des hommes comme Kant et Schiller, ne nous laissant que ce résidu quelque peu excentrique qui lui conserve sa réputation dans les écoles normales : les harangues contre l'emmaillotement, pour l'allaitement au sein et l'apprentissage d'un métier. Quelles que soient les raisons de son discrédit — et il serait intéressant de les étudier —, l'*Émile* mérite d'être défendu, car c'est un livre vraiment grand, qui expose pour la première fois, et avec le plus de clarté et de force, la manière moderne de poser les problèmes de la psychologie.

Je veux dire par là que Rousseau est à l'origine de la tradition qui remplace la vertu et le vice considérés comme les causes de la bonté ou de la méchanceté de l'homme, de son bonheur ou de son malheur, par des couples antithétiques tels que sincère-insincère, authentique-inauthentique, « inner-directed — other-directed », vrai soi — soi aliéné. Toutes ces antithèses ont leur source dans l'analyse rousseauiste de l'*amour de soi* et de l'*amour-propre*, division intérieure à l'âme humaine résultant de la dépendance physique et spirituelle de chacun par rapport aux autres, dépendance qui rompt son unité ou intégrité originelles. Cette distinction est supposée donner la véritable explication de la tension intérieure à l'homme qui, dans le passé, avait été comprise comme un effet des exigences opposées et inconciliables du corps et de l'âme. L'*Émile* rend totalement compte de la genèse de l'*amour-propre*, déploie la riche variété de ses manifestations, (il étale pour ainsi dire la queue du paon), et balise le chemin qui doit rapatrier l'homme de son exil spirituel (son histoire), durant lequel il a erré à travers la nature et la société, retour à lui-même qui incorpore dans sa substance tous les encombrants trésors qu'il a rassemblés au long de sa route. Cette analyse supplante celle qui est fondée sur la distinction entre le corps et l'âme — cette dernière anime la quête de la vertu, de la maîtrise et du contrôle des désirs corporels par la raison —, et donne le départ au grand désir d'être soi-même et à la haine de l'aliénation qui caractérisent toute la pensée moderne.

(2) *Émile*, vol. IV, p. 777.
(3) *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786), in *Kant. La philosophie de l'histoire. Opuscules*. Trad. Stéphane Piobetta, Ed. Aubier-Montaigne, p. 162-164.
(4) *Émile*, p. 250.

Atteindre l'intégrité, l'unité ou l'individualité de l'homme — un projet esquissé ironiquement dans la *République* —, tel est l'objectif sérieusement poursuivi dans l'*Émile*, et dans presque tout ce qui est venu après.

*
**

L'*Émile* est écrit pour défendre l'homme contre un grand danger qui menace d'avilir définitivement l'espèce. Ce qui menace, c'est la domination universelle, apparemment presque inévitable, d'un certain type humain bas que Rousseau fut le premier à isoler et nommer : le *bourgeois*. L'ennemi de Rousseau n'était pas l'ancien régime, son trône, ses autels ou sa noblesse. Il était persuadé que tout cela était terminé, que la conviction intérieure avait déserté l'ancien régime et qu'une révolution le balaierait sous peu pour faire place à un monde nouveau fondé sur les principes égalitaires de la nouvelle philosophie. La lutte porterait sur l'espèce d'homme qui habiterait ce monde, car l'aspect frappant de la situation était — est — que la menace provient de ce qu'une théorie vraie produit des conséquences humainement désastreuses. Le *bourgeois* est l'incarnation de la science politique de Hobbes et Locke, dont Rousseau acceptait les principes fondamentaux. Ici, le schéma de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, dérivé de Rousseau, éclaire l'intention de ce dernier. L'égalité est maintenant un fait pour ainsi dire providentiel ; personne ne croit plus à la justice des principes sur lesquels les vieilles distinctions de rang ou de classe étaient fondées, principes qui étaient la base de l'ancien régime. La seule question qui subsiste, c'est de savoir si nous allons vers une tyrannie universelle ou si la liberté peut accompagner l'égalité. C'est à la formation d'hommes libres et de communautés libres fondées sur des principes égalitaires que Rousseau et Tocqueville se consacrent.

Qui est donc le *bourgeois*, selon Rousseau ? Au plus simple, il est, suivant la formule de Hegel, l'homme mû par la peur de la mort violente, l'homme dont le souci primordial est la conservation de soi ou la conservation confortable de soi. Ou encore, pour décrire les ressorts intérieurs de son âme, c'est l'homme qui, dans ses relations avec les autres, ne pense qu'à lui-même ; et, dans sa compréhension de lui-même, ne pense qu'aux autres. Il joue un rôle. Rousseau oppose le *bourgeois*, d'un côté à l'homme de la nature qui est intègre et intéressé seulement par lui-même, de l'autre au citoyen, dont l'être même réside dans sa relation à la cité, et qui perçoit son bien propre comme identique au bien commun. Le *bourgeois* fait la distinction entre son bien propre et le bien commun, mais la réalisation de son bien propre exige la société, et partant il exploite les autres tout en dépendant d'eux. Il est contraint de se définir par rapport aux autres. Le *bourgeois* apparaît quand les hommes ne croient plus qu'il y a un bien commun, quand la notion de patrie décline. Rousseau laisse entendre que, comme Machiavel, il attribue ce déclin au christianisme qui, promettant la patrie céleste, a retiré ses soutiens à la patrie terrestre, avec ce résultat que les hommes, tout en restant sociaux, ont perdu les motifs de sacrifier leurs désirs privés à leurs devoirs publics.

Ce que le christianisme a révélé, la philosophie moderne l'a expliqué : l'homme n'est pas naturellement un être politique ; il n'est pas enclin à la justice. Par nature, il ne se soucie que de sa propre conservation, et toutes ses facultés tendent à cette fin. Les hommes sont naturellement libres et égaux sur les points décisifs : il n'y a pas d'autorité reconnue au-dessus d'eux et ils poursuivent tous, et chacun en toute indépendance, le même objectif. Les hommes ont un droit naturel à faire ce qui conduit à leur conservation. Tout cela pour Rousseau est vrai. La seule différence est qu'il ne croit pas que le devoir d'obéir aux lois de la société civile puisse être dérivé de l'intérêt personnel. Hobbes et Locke ont chargé l'intérêt personnel d'un fardeau trop lourd ; dans tous les cas décisifs, la nature conduit à sacrifier le public au privé. Ils ont fabriqué ainsi des hypocrites qui font des promesses qu'ils ne peuvent vouloir sérieusement tenir, et qui font semblant de se soucier des autres parce qu'ils ne se soucient que d'eux-mêmes, utilisant ainsi les autres comme des moyens pour leurs fins propres tout en s'aliénant eux-mêmes. La société civile est réduite à un champ clos où l'on court après le pouvoir — le contrôle de toutes choses et en particulier des hommes. Avec les Lumières, les illusions sont dissipées et les hommes apprennent qu'ils préfè-

rent leur vie à la patrie, à la famille, à l'amitié ou à l'honneur. Le fanatisme, aussi dangereux et inhumain qu'il fût, pouvait au moins susciter des actions d'un extraordinaire désintéressement. Aujourd'hui, il laisse la place au calcul. Quant à la fierté, aiguillon pourtant de l'esprit de domination, elle est alliée avec ce noble dédain de la vie qui semble la condition de la liberté et de la résistance à la tyrannie. Mais, étouffée par la crainte, la fierté laisse la place à la vanité, c'est-à-dire au souci des petites supériorités. Cette diminution de l'homme est le résultat manifeste du progrès dans la connaissance de sa vraie nature.

Pour répondre à ce défi, Rousseau entreprend de repenser la nature de l'homme dans sa relation à la société que l'histoire a rendue nécessaire. Il veut offrir une politique égalitaire qui puisse rivaliser avec la politique de Platon par son appel moral, plutôt qu'une politique qui avilit l'homme par amour de ce feu follet, la sécurité. Il prend un garçon ordinaire et expérimente la possibilité qu'il devienne un individu autonome — moralement et intellectuellement indépendant comme l'était le philosophe-roi de Platon, type humain évidemment rare, et partant aristocratique. Le succès de cette aventure prouverait la dignité de l'homme en tant qu'homme, de tous les hommes ordinaires, et fournirait ainsi un noble fondement au choix de la démocratie. Depuis Rousseau, le dépassement du *bourgeois* a été pour ainsi dire identifié à la réalisation de la vraie démocratie et de la « personnalité authentique ».

Ces réflexions nous permettent de comprendre la forme littéraire de l'*Émile*. Les deux grandes traditions politico-morales supplantées par les doctrines du droit naturel moderne étaient accompagnées de grandes œuvres poétiques (pour utiliser une épithète commode). Cette poésie peint les grands types humains qui incarnent leurs visions, incompatibles, de la vie bonne, qui rendent ce mode de vie plausible, qui suscitent admiration et émulation. La Bible, à sa plus haute exigence, nous propose les prophètes et les saints ; et, au niveau de la vie ordinaire, l'homme pieux. Homère et Plutarque nous offrent, au sommet, les héros ; et, pour l'ordinaire, le gentilhomme. Mais la philosophie moderne ne pouvait inspirer une grande poésie qui lui corresponde. L'homme qu'elle a produit est trop méprisable pour la noble Muse, il ne peut jamais être un modèle pour ceux qui aiment la beauté. Cet échec est symptomatique de la mutilation de l'homme opérée par le prosaïsme de la nouvelle philosophie. Rousseau relève le défi et ose entrer en compétition avec les plus grands des vieux poètes. Il crée un type humain dont les charmes peuvent rivaliser avec ceux du saint ou du héros tragique, l'homme naturel, et montre ainsi que sa pensée peut comprendre le beau en l'homme.

L'*Émile* est une suite d'histoires, et son enseignement n'apparaît que lorsqu'on a saisi chacune dans la complexité de ses détails et dans son unité artistique. L'interprétation de ce premier *Bildungsroman* requiert l'union de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse, union que le livre incarne et enseigne à la fois. Il est impossible ici de faire plus que d'indiquer le plan de l'œuvre et de tenter de décrire son intention générale.

I

L'*Émile* est divisé en deux grandes parties. Les livres I à III sont consacrés à l'éducation d'un sauvage civilisé, d'un homme qui ne se soucie que de lui-même, qui est indépendant et se suffit à lui-même, à qui nul devoir n'est imposé qui contrarierait ses inclinations et le diviserait, et dont la connaissance des arts et des sciences n'entraîne pas l'incorporation dans le système de l'opinion publique et de la division du travail. Les livres IV et V tentent d'amener cet individu-atome à la société humaine et à la responsabilité morale à partir de ses inclinations et de sa générosité.

Le point culminant de la première partie, où l'intention de Rousseau apparaît le plus clairement, c'est lorsque Jean-Jacques, le gouverneur, donne à son élève le premier, et le seul, livre qu'il doit lire avant l'adolescence. Avant d'offrir son cadeau, Jean-Jacques dit au lecteur son sentiment général : il hait tous les livres — y incluant implicitement et spécialement le livre des livres, le guide de la croyance et de la conduite, la Bible. Les livres agissent comme des intermédiaires entre les hommes et les choses ; ils attachent les individus aux opinions des autres au lieu

de les aider à comprendre par eux-mêmes ou de les laisser dans l'ignorance. Ils excitent l'imagination, augmentant ainsi les désirs, les espoirs et les craintes au-delà du nécessaire. Toute la première éducation est un effort minutieux pour éviter l'émergence de l'imagination qui, selon le *Discours sur l'origine de l'inégalité,* est la faculté qui transforme le progrès intellectuel de l'homme en une source de misère. Mais en dépit de cette injonction générale hostile aux livres, et contredisant directement ce qu'il vient de dire, Rousseau introduit un livre, un livre qui offre un nouvel enseignement et une nouvelle manière d'enseigner. C'est *Robinson Crusoé,* et il n'est pas censé être pour Emile seulement un amusement inoffensif : il doit lui donner une vision du tout et un critère pour juger à la fois les choses et les hommes (5).

Robinson Crusoé est un solitaire dans l'état de nature, extérieur à la société civile, et que les actions ou les opinions des hommes n'affectent pas. Sa seule préoccupation est sa conservation confortable. Toute sa force et toute sa raison sont consacrées à cet objectif, et l'utilité est son principe directeur, celui qui organise tout son savoir. Le monde qu'il voit ne contient ni dieux ni héros ; il n'y a pas de conventions. Ni le souvenir de l'Eden ni l'espoir du salut n'affectent son jugement. La nature et les besoins naturels sont tout ce qui l'intéresse. *Robinson Crusoé* est une espèce de Bible de la nouvelle science de la nature, qui révèle la vraie condition originelle de l'homme.

Ce roman fournit en outre une nouvelle sorte de jeu pour la première activité de l'imagination. D'abord, l'enfant n'imagine pas des êtres ou des lieux qui n'existent pas. Il s'imagine lui-même dans des situations et soumis à des nécessités qui font déjà partie de son expérience. En fait, son imagination se dépouille des êtres imaginaires qui paraissent si réels dans la société ordinaire et qui sont de fabrication humaine. Il se voit en dehors des différences de nation et de religion qui recouvrent la nature et sont les thèmes de la poésie courante. Ensuite, il ne rencontre pas de héros auxquels il doive se soumettre ou avec qui il soit tenté de rivaliser. Tout homme peut être Crusoé, et est effectivement Crusoé dans la mesure où il essaie d'être simplement homme. L'exemple de Crusoé n'aliène pas Emile comme font les autres fictions de la poésie ; il l'aide à être lui-même. Emile comprend parfaitement les motifs de son héros et ne singe pas des actions dont il ne peut imaginer les raisons.

Un garçon qui, s'imaginant seul sur une île, emploie toute son énergie à penser à ce qu'il lui faut pour survivre et à la manière de se le procurer, aura un motif pour animer tout son apprentissage qui dès lors ne risquera pas d'être oiseux ; ici, la crainte, le désir de récompense ou la vanité qui sont les ressorts de l'éducation ordinaire ne sont pas nécessaires. Rien ne sera admis par déférence pour une autorité ; l'évidence de ses sens et l'appel de ses désirs seront ses seules autorités. Emile, perdu dans un bois et en proie à la faim, trouve le chemin de sa maison où il va manger grâce à sa connaissance de l'astronomie. Pour lui, l'astronomie n'est pas une discipline imposée par ses professeurs ou rendue attirante par la possibilité d'en faire parade, ou une expression de sa superstition. Ainsi Rousseau montre-t-il comment les sciences, qui historiquement ont rendu les hommes plus dépendants les uns des autres, peuvent servir leur indépendance. Ainsi Emile, quand il vivra dans la société civile, attribuera aux choses et aux activités d'autres valeurs que les autres hommes. La division du travail qui produit le superflu et mutile les hommes — pièces d'une grande machine — lui semblera une prison, et une prison non nécessaire. Il gardera précieusement son intégrité. Il saura la vraie valeur des choses, inverse de celle que leur attribue la vanité des hommes en société. Et il respectera les producteurs de valeur réelle, méprisant les producteurs des valeurs de vanité. La nature lui sera toujours présente, non comme une doctrine mais comme une part de ses sens mêmes. Ce roman, convenablement adapté et utilisé, lui enseigne l'usage des sciences et le rend intérieurement libre en dépit des contraintes sociales.

Et cela constitue la réponse de Rousseau à Platon. Platon disait que tous les hommes commencent toujours par être prisonniers de la caverne. La caverne est la condition de la conservation de tous ceux qui sont membres de la société civile. Les besoins, craintes, espoirs et indignations d'hommes mutuellements dépendants produisent un réseau d'opi-

(5) *Ibid.*, p. 454.

nions et de mythes qui rendent possible la vie commune et lui donnent un sens. Les hommes ne font jamais l'expérience directe de la nature, mais mêlent toujours leurs croyances à ce qu'ils voient. Pour se libérer de la caverne, il faut découvrir la nature sous les multiples strates de la convention, il faut distinguer ce qui est naturel de ce qui est de fabrication humaine. Seul un génie est capable d'atteindre le point de vue d'où il peut saisir la caverne comme caverne. C'est pourquoi seul le philosophe, le type humain le plus rare, peut être autonome et libre de préjugés. Assurément, Rousseau l'accorde, une fois qu'on est dans la caverne, il faut du génie pour en sortir. Il accorde aussi que les Lumières sont spécieuses et ne font que substituer un préjugé à l'autre. Lui-même naquit dans une caverne et eut à être un génie pour pénétrer la condition humaine. Sa vie témoigne du caractère héroïque de la quête de la nature. Mais il nie que la caverne soit naturelle. L'éducation bonne, indépendante de la société, peut mettre un enfant en contact direct avec la nature sans mélange d'opinion. Platon purifiait la poésie pour qu'elle offrît une vision du monde moins hostile à la raison, et il remplaçait les mensonges ordinaires par un noble mensonge. Rousseau bannit complètement la poésie et supprime tous les mensonges. Tout au plus donne-t-il à Emile Robinson Crusoé qui n'est pas un autre, mais lui-même. Surtout, pas de dieux. Emile, à quinze ans, a un point de vue extérieur à la société civile, point de vue déterminé par ses inclinations et sa raison, qui lui permet de voir que ses compagnons en humanité sont prisonniers d'une caverne et le délivre de toute tentation de craindre les punitions ou de rechercher les honneurs qui en font partie. Rousseau, le génie, a rendu possible la liberté des hommes ordinaires, et de cette façon il prouve que le principe de la démocratie est juste.

Ainsi l'éducation par Rousseau du jeune Emile se borne à favoriser le développement des facultés immédiatement rattachées à sa conservation. Le désir du plaisant et le refus du pénible sont donnés par la nature. Les sens sont les moyens naturels de ces fins. Et les sciences, comme les mathématiques, la physique et l'astronomie, sont des procédés humains qui, solidement fondés sur la pure expérience des sens, étendent leur portée et les garantissent des erreurs de l'imagination. La responsabilité du gouverneur est, d'abord, de laisser les sens se développer en relation avec leurs objets propres ; et, ensuite, d'encourager l'étude des sciences comme prolongement pour ainsi dire naturel de l'usage des sens. Rousseau nomme cette tutelle, surtout celle des sens, éducation négative. Tous les animaux traversent un semblable apprentissage de la vie. Mais avec l'homme quelque chose intervient qui entrave ou perturbe le progrès naturel, et donc une éducation spécifiquement négative, un effort humain, sont exigés. Ce nouveau facteur est la croissance des passions, crainte de la mort et *amour-propre* en particulier. Nourries par l'imagination, se mêlant aux désirs et aux sens, elles transforment le jugement et produisent une sorte particulière d'interprétation — purement humaine, ou mythique — du monde. L'éducation négative désigne très précisément les artifices qu'emploie le gouverneur pour prévenir l'émergence de ces deux passions qui attachent les hommes les uns aux autres et aux opinions.

Quant à la mort, Rousseau nie tout net que l'homme la craigne naturellement ; et partant il nie les prémisses de la philosophie politique de Hobbes (aussi bien que l'opinion commune à tous les penseurs politiques). Il accorde aux théoriciens du droit naturel moderne que la seule vocation naturelle de l'homme est de se conserver et de chercher à éviter la souffrance. Mais, insiste-t-il, l'homme n'est pas d'abord conscient de la signification de la mort et ne change pas ses croyances ou modes de vie pour l'éviter. La mort, telle que l'homme hobbesien la voit, est un produit de l'imagination ; et ce n'est que sous l'empire de cette image qu'il va renoncer à sa vie naturellement oisive et amoureuse du plaisir pour chercher sans trêve le pouvoir de manière à prévenir les assauts de la mort. L'idée que l'on peut mourir transforme le fait de vivre, qui n'est que la condition de la vie, en une fin. Aucun animal n'est capable d'une telle conception et donc aucun animal ne transforme ainsi sa vie. Rousseau suggère qu'un homme peut être maintenu au niveau de l'inconscience animale devant la mort assez longtemps pour acquérir de manière fixe un mode de vie positif, s'accoutumer à la souffrance, et s'informer suffisamment, de sorte qu'il ne sera

pas écrasé par le fait de la mort quand il en deviendra pleinement conscient. Ordinairement la peur de la mort engendre l'une de ces deux attitudes : a) la superstition ; b) la tentative de conquérir la mort. La première fait espérer que les dieux protégeront les hommes ici-bas ou leur donneront une autre vie. La seconde, celle des Lumières, utilise la science pour prolonger la vie et établir des régimes politiques solides, éludant l'inévitable et absorbant les hommes dans l'action en cours. Ni l'une ni l'autre n'affrontent le fait de la mort, et toutes deux pervertissent la conscience. Tel est le sens de la parole socratique, que philosopher, c'est « apprendre à mourir ». Tous les hommes meurent, et beaucoup avec courage ou résolution. Mais presque aucun ne meurt sans illusions. Ces illusions forment l'horizon de la caverne dont les conventions sont destinées à soutenir les espoirs et les craintes des hommes. Ainsi, savoir mourir signifie être libéré de la caverne. Et Rousseau, qui soutient qu'il n'y a pas de caverne naturelle, conclut donc aussi que les hommes savent naturellement mourir : « Ce sont les médecins..., les philosophes..., les prêtres... qui... lui font désapprendre à mourir » (6). Il ne suggère pas que n'importe quel sauvage ou bébé a médité sur la mort comme a médité Socrate. Il veut dire que tout homme n'a par nature aucune des illusions sur la mort qui pervertissent la vie et rendent nécessaire l'effort socratique. La fonction du gouverneur est de prévenir les services des prêtres, des médecins et des philosophes qui engendrent et entretiennent la peur de la mort. La leçon, simple, est que l'homme doit compter sur lui-même, et reconnaître et accepter la nécessité ; Rousseau montre comment ce résultat peut être atteint sans l'exercice des plus rares vertus.

La peur de la mort rend difficile d'accepter la nécessité, mais c'est l'*amour-propre* qui rend difficile de la reconnaître. Voilà la sombre passion qui explique les relations « intéressantes » que les hommes entretiennent ; c'est la clef de voûte de l'enseignement psychologique de Rousseau. L'intention première de l'éducation négative est d'empêcher l'*amour de soi* de se transformer en *amour-propre*, qui est la vraie source du déchirement de l'homme. La meilleure introduction à ce thème capital, on la trouve dans la discussion rousseauiste du sens des larmes d'un bébé (7).

Les pleurs sont le langage du bébé ; ils expriment naturellement l'inconfort physique et sont des appels au secours. Le parent ou la nourrice répondent en satisfaisant un besoin réel, nourrissant le bébé ou écartant la cause de sa douleur. Mais à un moment l'enfant va vraisemblablement constater que ses larmes ont pour effet de mettre les choses à son service par l'intermédiaire des adultes. Le monde répond à ses souhaits. Sa volonté peut faire mouvoir les choses pour satisfaire ses désirs. Alors le bébé ne se soucie plus de se munir des choses ; son désir de devenir assez fort pour obtenir par lui-même les choses que pour le moment d'autres lui fournissent se transforme en un désir de contrôler l'instrument qui lui fournit ces choses. Sa préoccupation pour ses besoins physiques est transformée en un désir de contrôler la volonté des adultes. Ses pleurs deviennent des ordres et souvent n'ont plus de rapport à ses besoins réels mais lui servent seulement à tester son pouvoir. Ils ne peuvent pas faire cesser la pluie, mais ils peuvent faire changer d'avis un adulte. L'enfant prend conscience du vouloir et il découvre que les volontés, à la différence de la nécessité, sont sujettes à être commandées, qu'elles sont changeantes. Il apprend vite que, dans la vie, le contrôle des hommes est plus utile que l'adaptation aux choses. Dès lors, son premier souci ne porte plus sur ses besoins physiques, mais sur la disposition des adultes à son égard. Il imagine que tout souhait qui n'est pas réalisé pourrait l'être si seulement l'adulte le voulait. L'expérience de son propre vouloir lui enseigne que les vouloirs des autres sont égoïstes et plastiques. Il recherche donc le pouvoir sur les hommes plutôt que l'usage des choses. Il devient un psychologue habile à manipuler les autres.

Si la volonté peut changer, alors le blâme et partant la colère apparaissent justifiés. La nature n'a pas d'intentions ; les hommes en ont. La colère est causée par un tort intentionnel et l'enfant apprend à voir une intention de nuire dans tout ce qui s'oppose à lui. Il devient un vengeur. Si un moutard

(6) *Ibid.*, p. 270.

(7) *Ibid.*, pp. 287-290, 312.

braille, c'est le plus souvent qu'il teste son pouvoir. S'il obtient ce qu'il désire, il est le maître. S'il échoue, il devient colère, plein de ressentiment et ne tardera sans doute pas à être servile. Dans les deux cas, il est entré dans une dialectique de maîtrise et d'esclavage qui l'occupera toute sa vie. Son amour et son estime de lui-même, sains et naturels, font place à un amour-propre relatif aux opinions que les autres ont de lui ; dès lors, il ne peut s'estimer que si les autres l'estiment. Et finalement, il demande l'impossible, que les autres se soucient de lui plus que d'eux-mêmes. Ce doublement ou cette division de l'amour de soi est le plus intéressant des phénomènes psychiques ; c'est l'un des rares phénomènes spécifiquement humains (aucun animal ne peut ressentir d'insulte) ; et de là jaillissent la colère, la fierté, la vanité, le ressentiment, le désir de vengeance, la jalousie, l'indignation, la rivalité, la servilité, l'humilité, les caprices, les rebellions, et presque toutes les autres passions qui sont la matière des poètes. Dans ces premières semences d'*amour-propre* que révèlent les larmes, on peut reconnaître la source du problème humain.

La solution de Rousseau au problème de l'*amour-propre,* passion qui semblerait conduire inévitablement les hommes à entrer en conflit, à s'utiliser l'un l'autre comme moyen et à la nécessité du gouvernement et des lois, est, comme dans le cas de la peur de la mort, de prévenir son émergence le plus longtemps possible sans exiger des efforts sur soi-même. L'enfant doit dépendre des choses et non des vouloirs humains. Le gouverneur et ses aides doivent pour ainsi dire disparaître, et tout ce qui arrive à l'enfant doit lui apparaître comme un effet inévitable de la nature. Contre la nécessité, il ne se rebellera pas ; c'est seulement la possibilité de surmonter la nécessité ou l'idée qu'il y a une volonté derrière elle qui troublent sa relation transparente aux choses telles qu'elles sont. Le problème naît du fait que la satisfaction des besoins passe par l'intermédiaire d'êtres humains.

Tout cela a encore plus d'importance qu'il ne semble d'abord, car Rousseau suggère que la superstition, qui attribue une intention aux choses inanimées ou au monde dans son ensemble, est un produit de l'expérience enfantine de la volonté. Le parent qui déplace les choses selon les ordres de l'enfant donne à ce dernier l'impression que toutes les choses sont mues par une intention et que le commandement ou la prière peuvent les mettre à la disposition de l'homme. De plus, la colère par elle-même anime les choses. L'enfant en colère contre ce qui ne se plie pas à sa volonté lui attribue une volonté. C'est le cas de toute colère, comme un moment de réflexion le montre. La colère est liée à l'*amour-propre* dans lequel elle a son origine. Une fois mise en branle, elle trouve partout intention et responsabilité. Elle finit par animer les rivières, les orages, les cieux et toutes sortes d'être bienveillants et malveillants. Elle moralise l'univers au service de l'*amour-propre.* Dans la petite enfance, un choix se présente : l'enfant peut voir une volonté comme la sienne en toute chose ou alors nulle part. Ou le caprice ou la nécessité gouverne le monde à ses yeux. Ni l'un ni l'autre n'est vrai, mais il est plus salutaire pour l'enfant de croire à la deuxième hypothèse parce que la nature est nécessité et que les choses primordiales sont nécessaires. Les passions doivent se soumettre à la nécessité, cependant que la nécessité ne peut être modifiée par les passions. Pour accéder sans danger au domaine de la volonté, un homme doit avoir auparavant compris et accepté la nécessité. Sinon il va vraisemblablement passer sa vie à obéir aux dieux et à les craindre ou à tenter d'en devenir un. Rousseau, à la différence de plus récents promoteurs de la liberté, reconnaissait que sans la nécessité le royaume de la liberté est dépourvu de signification.

L'enseignement de Rousseau à propos de l'*amour-propre* nous conduit au cœur de son désaccord avec Platon, qui avait soutenu que quelque chose d'apparenté à ce que Rousseau nomme *amour-propre* est une partie constitutive de l'âme. C'est le *thymos,* courage ou simplement colère. C'est le ressort des guerriers dans la *République* et il est incarné au mieux par Achille qui est presque entièrement *thymos.* Platon était conscient de tous les dangers du *thymos* mais, insistait-il, il doit recevoir son dû, parce qu'il est partie de la nature humaine, qu'il peut être l'instrument de la maîtrise du désir, et qu'il est lié à un type humain noble et utile. Tout

(8) *Ibid.*, p. 321.

simplement, c'est le *thymos* qui permet aux hommes de surmonter leur peur naturelle de la mort. Plutôt que de le retrancher, il tenta de dompter ce lion de l'âme. L'éducation proposée dans les livres II et III de la *République* suggère les moyens de l'adoucir et de le rendre docile à la raison. Cependant, ces guerriers ne peuvent se passer de mythes ni de nobles mensonges. Ils habitent la caverne. L'homme anime naturellement l'univers, tente de lui faire accepter ses demandes, et le blâme s'il résiste. Platon se concentre sur le cas d'Achille qui lutte avec un fleuve qu'il prend pour un dieu, tout comme Rousseau est fasciné par la folie de Xerxès qui fouette une mer récalcitrante (9). Ces exemples sont extrêmes mais aussi les plus révélateurs de la passion de commander. La différence entre Platon et Rousseau sur ce point crucial revient à décider si la colère est naturelle ou dérivée. Rousseau dit qu'un enfant non corrompu qui veut un gâteau ne se rebellera jamais contre la formule « il n'y en a plus », mais seulement contre « tu ne peux en avoir ». Platon affirme qu'il n'en est pas ainsi. Les hommes voient naturellement une intention où il n'y en a pas et doivent devenir sages pour distinguer la volonté de la nécessité dans la nature. Tous deux cependant admettent que le *thymos* est une partie importante de l'économie spirituelle de l'homme, et qu'une fois présent, il doit être traité avec le plus grand respect. En cela, ils diffèrent de Hobbes qui se contentait de noyer cette grande cause de guerre en versant sur elle pour ainsi dire des seaux de crainte, éteignant ainsi le feu de l'âme. Rousseau, lui, donne une description complète de la fierté, de ses usages et de ses abus, tandis que les autres psychologues modernes l'ont perdue de vue ou se sont efforcés de l'expliquer de façon réductrice. Notre éducation ne la considère pas sérieusement, et nous risquons de produire des âmes timides, ou alors des âmes dont l'ardeur mal réglée, sauvagement erratique, cherchera des issues dangereuses.

Etant admis que l'enfant ne doit jamais rencontrer d'autres vouloirs, il ne saurait recevoir des ordres. Il ne comprendrait pas même la plus raisonnable restriction de son vouloir ; il n'y verrait que l'égoïsme de celui qui ordonne. L'enfant doit toujours faire ce qu'il veut. C'est là le leitmotiv de l'éducation progressiste, et on considère avec raison que Rousseau est à son origine. Ce qu'on oublie, c'est que la formule rousseauiste complète dit que l'enfant doit toujours faire ce qu'il veut, mais ne doit vouloir faire que ce que son gouverneur veut qu'il fasse (10). Puisqu'une volonté non corrompue ne se rebelle pas contre la nécessité, et que le gouverneur peut manipuler l'apparence de cette nécessité, il peut déterminer la volonté sans semer le ressentiment. Il présente la nécessité naturelle sous une forme palpable à l'enfant de sorte que ce dernier vit conformément à la nature avant de la comprendre.

Rousseau fait la démonstration de cette méthode dans une histoire qui doit prouver combien il perfectionne les enseignements moraux antérieurs (11). Il place son Emile dans un jardin où il n'y a pas d'interdictions, pas de fruit défendu ni de chute, et tente de montrer qu'au terme son élève sera sain, intègre et d'une moralité plus pure que le vieil Adam. Sans le tenter, il obtient d'Emile qu'il respecte le fruit appartenant à un autre.

Le garçon est incité à planter quelques fèves comme pour s'amuser. Pour le mettre au travail, on sollicite sa curiosité, sa tendance à imiter, son énergie enfantine. Il regarde les fèves pousser cependant que Jean-Jacques lui tient des discours approbateurs, stimulant le plaisir qu'il éprouve à voir l'effet de son travail et l'encourageant à sentir que les fèves lui appartiennent. Jean-Jacques fournit à Emile l'explication du sentiment qu'il éprouve. Ce discours ne l'ennuie pas comme le ferait un sermon parce qu'il confirme son inclination au lieu de la heurter. Jean-Jacques lui enseigne l'essentiel de la théorie lockienne de la propriété : les fèves appartiennent à Emile parce qu'il y a mis son travail. Jean-Jacques commence par lui enseigner son droit aux fèves plutôt que de lui ordonner de respecter les biens des autres.

Maintenant que l'enfant a une claire notion de ce qui lui appartient, il subit pour la première fois l'injustice. Un jour il trouve ses

(9) Platon, *République*, 391 a-b; *Émile*, pp. 314-315, 492-493

(10) *Émile*, pp. 362-363.
(11) *Ibid.*, pp. 329-333.

fèves labourées. Et il a par là-même aussi sa première expérience de la colère, sous la forme d'une juste indignation. Il cherche le coupable avec l'intention de le punir. Sa préoccupation égoïste ne fait qu'un avec son désir de justice. Mais, à sa grande surprise, il découvre que le criminel se juge la victime et est également en colère contre lui. C'est le jardinier, qui avait semé des melons — des melons qu'Emile devait manger — et Emile a labouré dessus pour planter ses fèves. Nous avons ici volonté contre volonté, colère contre colère. Quoique la fureur d'Emile perde de sa violence — d'autant que la cause du jardinier est meilleure (il était le premier occupant) et cela en fonction même de l'idée du droit qu'Emile utilise et qu'il a si volontiers adoptée de Jean-Jacques —, la situation pourrait conduire à la guerre. Mais Jean-Jacques évite cette issue en recourant à deux stratagèmes : 1) L'attention d'Emile est détournée de ses fèves car il songe aux melons exquis qu'il aurait mangés ; 2) une sorte de contrat social est organisé : dans l'avenir Emile se tiendra loin des terrains du jardinier, si on lui accorde un petit lopin pour ses fèves. De cette manière le garçon est conduit à comprendre et à respecter la propriété des autres sans rien négliger de ce qui lui appartient. S'il y avait un conflit d'intérêts, Emile préférerait naturellement le sien. Mais Jean-Jacques ne le place pas dans cette situation. Si Emile recevait l'ordre de ne pas toucher à ce qu'il désire, l'auteur de cet ordre serait responsable de l'avoir mis en contradiction avec lui-même et de l'encourager à tromper. Un fruit succulent dans le jardin interdit ne ferait que dresser la volonté égoïste de son propriétaire contre la nature d'Emile. Jean-Jacques donne au moins à Emile des bases pour respecter la propriété, et l'approche de la notion d'obligation aussi près qu'il est possible sur le fondement de la seule nature. A ce stade, des exigences supérieures seraient à la fois inefficaces et corruptrices. Celui qui ordonne, tente. Rousseau suit ici Hobbes en dérivant les devoirs — ou du moins une approximation des devoirs — des droits. De sorte qu'Emile violera rarement les droits des autres et n'aura pas l'intention de leur nuire.

C'est ce dernier principe — ne pas nuire — qui constitue selon Rousseau la moralité de l'homme naturel et aussi celle de l'homme sage ([12]). Il remplace la Règle d'Or du chrétien. Quand Rousseau dit que l'homme est bon par nature, il veut dire que l'individu intéressé seulement par son bien-être, ne va pas naturellement entrer en compétition avec les autres hommes (la rareté est essentiellement le résultat de l'extension des désirs), ni se soucier de leurs opinions (partant il n'a pas besoin de s'efforcer de les contraindre à le respecter). La bonté des hommes est identique à leur liberté (celle du corps et celle de l'âme) et à leur égalité naturelles. Et ici il s'accorde, contrairement à ce que croit la sagesse conventionnelle, avec Machiavel qui disait que tous les hommes sont mauvais. Car Machiavel voulait dire que les hommes sont mauvais quand on les juge du point de vue du bien commun ou de la vie qu'ils devraient mener ou des cités imaginaires des vieux auteurs. Ces points de vue font naître des exigences contraires aux inclinations naturelles de l'homme et sont par conséquent à la fois dépourvus de fondement et inefficaces. Si ces critères sont abandonnés et si on accepte les inclinations des hommes au lieu de les blâmer, il apparaît qu'avec la coopération de ces inclinations on peut établir des régimes politiques solides. Du point de vue d'une perfection imaginaire, les passions humaines sont mauvaises ; du point de vue de la passion naturelle de se conserver, elles sont bonnes. Machiavel prêche l'adoption de ce dernier point de vue et l'abandon de toute transcendance et du dualisme qui l'accompagne traditionnellement. Et c'est ce projet de réconciliation avec ce qui est que Rousseau complète en établissant l'intégrité du souci de soi-même, en prouvant que les principes de la vieille moralité sont non seulement inefficaces, mais encore corrupteurs (ils forcent les hommes à se nier eux-mêmes et à devenir ainsi hypocrites), et en enseignant comment contrôler cette imagination fabricatrice des cités imaginaires (qui, par leur opposition aux cités réelles, sont les signes de la division de l'homme).

L'éducation morale du jeune Emile est ainsi limitée à l'établissement effectif de la règle qu'il ne doit nuire à personne. Et cette règle morale coopère avec la règle intellectuelle qu'il doit savoir être ignorant. Cette dernière signifie que seule l'évidence claire

(12) *Ibid.*, p. 340; cf. Platon, *République*, 335 a-e.

et distincte doit jamais commander la croyance. Aucune passion ni aucune dépendance ne doivent lui donner le besoin de croire. Tout son savoir doit se rapporter à ses besoins réels, qui sont modestes et aisément satisfaits. En un sens, Rousseau fait de son jeune Emile une incarnation de la nouvelle méthode scientifique des Lumières. Emile ne veut jamais affirmer plus qu'il n'est capable de prouver. Pour les autres, cette méthode n'est qu'un outil, exposé aux abus des passions et contre-carré par de nombreux et exigeants besoins. Tout cela est décrit dans le *Discours sur les Sciences et les Arts.* Mais pour Emile, dont le seul désir est de connaître et de vivre selon la nécessité, la nouvelle science des lois de la nature lui est un parfait complément. Pour le soutenir, les solides fondations de ses sens exercés et fidèles, au-dessus de sa tête, le ciel de l'astronomie : Emile est maintenant préparé à admettre ses compagnons humains dans une structure que leurs passions orageuses ne peuvent ébranler. Ce garçon de quinze ans qui n'a pas désappris à mourir, qui ne nuit à personne et sait être ignorant, possède une large part de la sagesse socratique.

(*A suivre.*)

ALLAN BLOOM

(*Traduit de l'anglais par Pierre Manent*).

Soljénitsyne à Harvard

ALAIN BESANÇON

Le discours qu'a prononcé Soljénitsyne à Harvard, en juin 1978 (1), est susceptible d'au moins deux interprétations, l'une évidente et facile, l'autre plus risquée et plus hypothétique, mais qui pourrait être aussi la plus intéressante et la plus vraie. Je voudrais les présenter l'une après l'autre.

Depuis 1917, il est né peu d'hommes et sans doute aucun Russe plus digne d'admiration qu'Alexandre Soljénitsyne. D'un mal radical qui a failli l'anéantir physiquement et moralement, parmi cinquante millions d'autres, il s'est échappé blessé mais vainqueur. Il a vu que la puissance du régime soviétique résidait dans le secret jalousement gardé de son principe et de ses opérations. Ce secret, il l'a pénétré et publié. Il a rendu sensible au cœur la souffrance spécifique qu'inflige ce régime qui est d'une autre nature que celle dont les hommes ont l'expérience. Il a permis à l'Occident d'imaginer l'inimaginable. Je peux continuer longtemps : je n'épuiserais pas la liste de ses grandes actions. Suscité par une situation sans précédent, je ne vois guère à qui le comparer dans l'histoire. Il est, à certains égards, un *libertador* comme Bolivar, O'Connell. Toutefois il n'a pas encore libéré son pays. Il représente une cause encore plus haute que celle de la liberté politique, parce que l'enjeu n'était pas simplement l'oppression mais une perversion plus fondamentale touchant l'ordre moral hors duquel il ne pouvait plus subsister d'humanité digne de ce nom. En quoi il n'est pas indécent de le placer sous l'invocation des prophètes et des confesseurs — Elie, Athanase, Maxime — invocation dont Soljénitsyne, qui estime avoir été favorisé de grâces exceptionnelles, est loin d'être inconscient.

Changeons de registre. Les responsabilités de Soljénitsyne sont à la mesure du personnage. A lui tout seul, il est capable de faire prendre à son pays une orientation favorable ou défavorable. Cela, on le sait depuis son premier livre. Il était un événement politique, il était aussi, comme les suivants, une manœuvre politique, un élément d'une partie savamment méditée, jouée avec maîtrise et qui a été perdue : nous l'avons appris dans *Le Chêne et le Veau*. Aussitôt il changea de ton, mais il n'abandonna pas le dessein politique. Il ne le perd de vue en aucune circonstance, et c'est en quoi il n'est pas sans ressembler de l'extérieur à Lénine. Comme lui, il est ascétique, solitaire, laissant peu à la spontanéité sans calcul des relations amicales. Comme lui, il est obsédé par le temps qui court, par l'emploi du temps. On aurait tort de voir là un trait de caractère : c'est un effet de la situation objective. Soljénitsyne a repéré dans Lénine la cellule germinale du communisme. Il se veut comme le symétrique de Lénine, son antitype. Il est donc normal qu'il revête les mêmes armes, use de techniques analogues, emprunte un comportement voisin. C'est une règle générale. Quand on s'est approché du communisme assez près pour le comprendre et pour mesurer l'impuissance de ceux qui, ne l'ayant pas compris, continuent tout de même de lui être hostiles, il est difficile de ne pas passer auprès de ces derniers pour un « communiste à l'envers ». Soljénitsyne veut être un Lénine à l'envers, un Lénine « pour le bien ».

Mais si l'on se souvient que l'essence du léninisme est l'illusion d'un savoir total, parfait, infaillible, il faut que l'anti-Lénine fasse

(1) Ce discours a été prononcé lors du *Commencement day* de *Harvard University*, le 8 Juin 1978. Une version française complète a été publiée par l'*Express* dans son numéro du 19 juin 1978. Elle vient d'être publiée en volume par les éditions du Seuil, sous le titre : *Le déclin du courage*, Paris, 60 p.

attention à ce qu'il pense et à ce qu'il dit. L'efficace du dissident est tout entière contenue dans la qualité de son contact avec le réel. Seule une pensée juste, adhérant à la réalité, peut former contrepoids à une pensée destituée de toute réalité. Nadejda Mandelstam n'a certes pas la puissance, le « brisant », si l'on veut le génie de Soljénitsyne. Mais avec elle on se sent en sécurité. Cette femme que les épreuves, l'amour, l'humilité, la foi, ont détachée de toute illusion, de tout emballement, touche infailliblement juste. Le lecteur le sent tout de suite : elle a *compris*, définitivement. Elle a porté à son sommet la vertu féminine de la rectitude du sens. Avec Soljénitsyne il n'en a jamais été ainsi. A chaque publication, à chaque discours, le public avait l'impression d'assister à une formidable course d'obstacles. Chaque fois on tremblait, chaque fois il passait haut la main. Et voici le discours de Harvard : n'y a-t-il pas eu faute ? Chute ? C'est ici qu'il faut faire très attention. On peut considérer ce discours dans ce qu'il dit et dans ce qu'il veut dire. Dans ce qu'il dit, il met en évidence toutes les faiblesses de Soljénitsyne, ses points aveugles. Dans ce qu'il veut dire, il nous touche dans nos faiblesses à nous, dans notre aveuglement. C'est pourquoi la seconde interprétation nous est plus difficile que la première.

Celle-ci n'offre pas de difficultés : elle consiste à lire ce discours sur un fond d'histoire russe, en le rattachant aux expériences intellectuelles de son auteur.

Soljénitsyne n'appartient pas de famille et de tradition à l'intelligentsia. Cet homme du Sud, ce provincial a reçu l'éducation qu'on dispensait loin de Moscou à l'époque des plans quinquennaux. De la technique, quelques classiques filtrés par le choix et le mode d'emploi soviétique, du *diamat*, tel était le bagage du jeune capitaine d'artillerie bien noté quand soudain, et sans jamais qu'il ait envisagé une telle éventualité, les *organes* s'emparèrent de lui.

Anna Akhmatova, m'a rapporté un de ses amis, un jour qu'on l'interrogeait sur Soljénitsyne, laissa tomber ces mots : *Sovietski tchélovek* : un homme soviétique. On conçoit que cette grande dame, qui se savait héritière de ce que la culture russe avait produit de plus civilisé, ait été sensible à ce que le rescapé du Goulag avait de lourd, de primitif, de plébéien quand il vise à l'art. Mais là n'est pas sa grandeur. Elle est d'avoir prouvé en sa personne la survie et la victoire de la *conscience* en ce qu'elle a de primitif et d'universel. Dans un univers où prévalait non pas seulement le meurtre, mais le droit au meurtre, non pas l'iniquité, mais l'obligation d'iniquité, non pas le mensonge, mais le devoir de mensonge, il a rétabli la morale commune. Joseph de Maistre opérait une distinction entre le barbare, susceptible d'accueillir les semences de la civilisation, et le sauvage, au sujet duquel il imaginait une sorte de rechute définitive, de redoublement du péché originel rendant impossible toute rédemption. On peut se demander si le régime soviétique, en ôtant les repères du bien et du mal, du faux et du vrai, n'a pas fait choir le peuple russe de la barbarie dans la sauvagerie. C'est à peu près la conclusion de Zinoviev qui conçoit l'homme soviétique comme une mutation dans une sphère inférieure de l'échelle des êtres, sans retour possible, une déchéance finale. Eh bien non. Soljénitsyne est la preuve vivante du contraire.

Le camp a donc été l'école où son inculture est devenue culture, si l'on entend par ce mot un principe de discernement correct. Là il a acquis le sens du concret et la faculté d'anéantir d'un mot des immensités de toc. L'intelligentsia russe a rêvé du peuple pendant un siècle, sans l'atteindre. Voici un écrivain enfin populaire, avec sa jovialité, son insolence, son énorme résistance physique, un flair averti des bobards et des arnaques. Homme soviétique en effet : c'est ce qu'il a de meilleur.

Mais Soljénitsyne ne pouvait pas en rester là. Il s'est cultivé avec l'énergie qu'il applique à toute chose. Il s'est tourné vers la culture classique russe, mais laquelle ?

Une tradition semble l'avoir assez peu attiré : celle qui va, disons, de Pouchkine à Mandelstam et Akhmatova. Ce qui la caractérise, c'est, en esthétique, le souci des formes, en politique, le libéralisme, en religion, la modération, un goût vif pour la vie gaie et décente, une attention à l'être humain individuel plutôt qu'aux destinées collectives du peuple. Là n'est pas la sensibilité de Soljénitsyne. C'est une lignée poétique, et il n'est pas poète. Son métier de romancier, il l'a appris chez Tolstoï et ceux qui ont en com-

mun avec lui une certaine coupe du récit. *La Maison de Matriona* pourrait figurer dans les *Récits d'un chasseur* et, pour la morale, dans les contes pédagogiques du dernier Tolstoï. Les liens entre *Août quatorze* et *Guerre et Paix* sont évidents, peut être trop. Les innovations stylistiques de Soljénitsyne, la massive infusion du vocabulaire des camps, du parler trivial moderne, sont du même type que les innovations du réalisme russe qui déjà tenait pour important de recueillir les mots et les expressions populaires et de témoigner ainsi pour la créativité du parler russe. C'était pour l'écrivain communier avec la vie nationale et accomplir une mission patriotique. C'est absolument nécessaire aujourd'hui, dans la mesure où la langue russe est corrodée par l'idéologie et où toute irruption du langage vivant à travers la langue de bois est en soi une libération et, du point de vue des *organes,* une subversion.

En 1957, après sa libération, Soljénitsyne a demandé le baptême et a été reçu dans la communion de l'Eglise orthodoxe russe. De soi, une telle décision n'impliquait aucune orientation culturelle déterminée. Toutefois, il ne pouvait manquer de se tourner vers le vaste secteur de la pensée russe qui se réclame de l'orthodoxie. Cette pensée a connu deux temps forts, le premier illustré au XIX^{e} siècle par les slavophiles, Gogol, Dostoïevski, le second, dans les dernières années de l'Ancien Régime, avec la « renaissance religieuse » et, pour une part, le symbolisme. Cette pensée charrie des éléments de valeur inégale, mais qui reçoivent, du fait de leur intégration au christianisme, une garantie globale de vérité dont on peut facilement être la dupe. Le plus trompeur est la consolidation théologique du nationalisme, la fusion de l'idée nationale et de l'idée messianique, l'assimilation de la Russie au reste d'Israël. Malheureusement, si Dieu a parlé aux Juifs, il n'a pas parlé aux Russes. Où trouver, dans ces tristes plaines, le signe de l'élection ? Un raisonnement théologique, emprunté aux écoles d'Allemagne, fournit la réponse : de même qu'il faut distinguer l'Eglise mystique, invisible, et l'Eglise visible et terrestre, de même il faut distinguer dans la Russie, image de l'Eglise, l'essence qui est sainte et les accidents de sa vie historique concrète. Comme l'écrivait Tioutchev, on ne comprend pas la Russie, on y croit. En revanche, l'Occident a beau produire des supériorités apparentes, son essence est corrompue, il est un « tombeau », un « cimetière ». Conséquence : si l'idée russe, incarnant le Bien, se dérobe au regard et ne se révèle qu'à la lumière de la foi, la Russie constatable est insignifiante et peut sans inconvénient être abandonnée au mal. C'était installer, sous couleur chrétienne, un nihilisme plus noble, plus profond, et par conséquent plus nocif encore que le nihilisme révolutionnaire. Un tel courant n'avait que mépris pour les efforts d'aménagement sociaux, vilipendait les formes juridiques, l'enrichissement du pays, répandait le dégoût des convenances, des règles et du confort. Il valorisait l'état d'âme platonisant, le mysticisme sentimental, le culte de la profondeur vide. Il regardait de haut l'Anglais égoïste, le Français léger, l'Américain matérialiste. Ainsi naquirent les types russes du poète prophétique, de la femme noble, du philosophe au regard insondable. Le public cultivé, dégoûté du populisto-marxisme insane, regardait avec faveur ces nouveaux philosophes, sans se dépêtrer du mélange de tradition chrétienne et de théosophie, d'extravagance et de génie. Nadejda Mandelstam a excellement montré l'écrasante responsabilité des symbolistes qui se croyaient prophètes et n'étaient que des révolutionnaires d'un autre type. Ils désarmaient en effet la résistance. L'homme russe, plongé dans la pire misère au nom de la réalité future, n'osait pas exciper du droit, de la propriété, des valeurs de la vie quotidienne. Ne lui avait-on pas appris que tout cela n'était rien au regard de l'essence sublime ? Tout ce qu'il était possible de réclamer, c'était plus de douceur, plus de pitié, un peu d'esprit religieux : à cela se borne la protestation du Docteur Jivago.

Il n'y a rien de plus attirant, de plus charmeur que l'enveloppante philosophie religieuse russe. Qui entreprend en Russie de se former une conception du monde, ne peut lui échapper. Se rattachent à elle presque tous les grands écrivains, toute la musique, toute la peinture, toute la pensée de l'émigration. A part le frêle et discontinu rameau pouchkinien, elle *est* la culture russe. Se cultiver, c'était donc pour Soljénitsyne entrer dans ses catégories de pensée.

Enfin il y a l'Occident. Tant qu'il était

en Russie, il n'était pas facile pour Soljénitsyne de s'abreuver à cette source. Les journaux et les livres n'y entrent pas facilement. Pour les trouver, il faut résider à Moscou, avoir des loisirs, de l'argent, accéder aux bibliothèques privées, au *samizdat*. Pendant dix ans, Soljénitsyne a vécu entre Riazan et Obninsk, logeant dans des appentis et des cabanons démunis du moindre confort. Il a trouvé le moyen de fonder une famille, de faire trois enfants, d'écrire une œuvre monumentale. Cela laisse peu de temps pour s'enquérir de ce qui se fait ailleurs. Il n'est pas étonnant qu'il ait retenu surtout des théories et des raisonnements sommaires, du type « Club de Rome », fort en vogue dans les milieux scientifiques qui l'aidaient et le protégeaient.

Mais cet Occident, Soljénitsyne avait-il vraiment envie de le connaître ? Il n'a jamais imité sur ce point un Pouchkine, un Mandelstam. Ceux-ci se donnaient pour tâche de transmuer en harmonies russes ce qu'ils prenaient chez Shakespeare, chez les Français, chez les Allemands. Dante était pour Mandelstam une figure vivante, la matrice de toute poésie, un archétype céleste à contempler perpétuellement depuis les profondeurs noires de l'U.R.S.S., un modèle précisément parce qu'il était l'Italie et que Mandelstam était la Russie. Mais le sens d'une communion culturelle transnationale n'est pas naturel à l'auteur du *Goulag*. Russe il est, et cela lui suffit.

Le voici expulsé et plongé dans cet Occident qui l'intéressait tellement moins que le destin de sa patrie. Comment allait-il réagir ? Il convient de noter tout d'abord que, dans ses écrits d'avant l'expulsion, on chercherait en vain les sentiments déplaisants qui s'étalent dans la littérature russe classique, de Fonvizine à Blok en passant par Dostoïevski : le dénigrement injuste, l'incompréhension, la jalousie, la volonté d'ignorance, la condamnation globale. Son esprit de justice a aidé Soljénitsyne à garder sur ce point la justesse.

Toutefois, en foulant pour la première fois la terre étrangère, Soljénitsyne prenait une décision et conservait un préjugé. La décision était de ne pas apprendre les langues étrangères. Pour un écrivain, c'est toujours douloureux et frustrant que de se mettre à une autre langue. De plus, on a l'impression que pour lui, comme pour Siniavski, pour Maximov, pour presque tous les émigrés, apprendre une langue étrangère constitue une sorte de trahison de la langue russe et, dans la mesure où celle-ci a toujours été investie d'une vertu magique, une trahison de la Russie. Comme si leur mission de maintenir la culture russe, le génie russe, leur imposait de s'enfermer dans une langue d'où il ne serait au pouvoir de personne de les expulser. J'ai connu quelques vieux émigrés des années vingt qui, après cinquante ans, étaient incapables de dire bonjour et merci. Cette fidélité qui, dans les premières années, pouvait passer pour émouvante, finissait par apparaître pitoyable et mutilante. Les émigrés du XIX^e^ siècle auraient connu les mêmes affres si, providentiellement, ils n'avaient appris à la maison, avant de partir, les langues des pays où ils s'établissaient. Le préjugé était de croire que l'Occident ignore tout et ne comprend rien de la Russie. Il n'empêche que c'est l'Occident qui a pris la peine d'étudier ce pays, qui a trouvé les justes méthodes pour l'approcher et que c'est en Russie que se sont élevés les brouillards et les fumigènes dont l'efficacité était redoutable sur les Russes eux-mêmes. Les grandes falsifications de l'histoire de la Russie ont toujours eu des Russes pour auteurs, depuis les Slavophiles jusqu'aux historiens du *diamat*. Et ce sont les occidentaux qui, depuis Schloezer et Lévêque au XVIII^e^ siècle, jusqu'aux historiens européens et américains de notre génération, ont opéré les rectifications. Mais si étrange est l'histoire de ce pays, que ses habitants croient qu'ils sont seuls à la comprendre parce qu'ils sont seuls à l'éprouver. Souffrir, hélas, ne suffit pas pour comprendre et beaucoup de livres d'histoire écrits en Russie deviennent en Occident de simples sources documentaires à partir desquelles l'analyse reste à effectuer. Boris Souvarine a répondu pertinemment sur ce point à Soljénitsyne.

Et maintenant le discours de Harvard. Je viens de le commenter ; je ne vais pas le discuter. Au surplus, comment ne pas tomber d'accord sur l'essentiel : la sombre situation où nous sommes. Même si les choses tournent mieux qu'il ne le craint, elles ne sont tout de même pas bonnes. Les grands pessimistes du dernier siècle qui annonçaient notre mort avec précision, Flaubert, Baude-

laire, Dostoïevski, Nietzsche, même s'ils se sont trompés (nous sommes toujours là, Dieu merci !), avaient cependant raison dans la mesure où nous les relisons avec la même anxiété. N'importe quel Occidental un peu réfléchi s'accordera avec Soljénitsyne sur la matérialité des faits qui lui sont reprochés. C'est vrai que « nous » manquons de courage civique ; que la concurrence et la course au prestige exténuent nos vies ; que nous faisons un usage bien léger et irresponsable de nos libertés ; que celle de la presse, nous la payons cher ; que la mode tenaille nos cœurs et corrompt nos cerveaux ; que notre attitude en Indochine, à Helsinki, à Belgrade a été honteuse, insensée ; que le communisme se nourrit de notre substance, de notre faiblesse, de notre apostasie...

Le malheur est que ces accusations vraies sont cimentées par une vision générale qui, elle, est fausse et conduit à des erreurs. Derrière le constat, il y a une théorie et Soljénitsyne y trouve trop facilement l'explication de nos insuffisances. C'est la théorie slavophile, qui, une fois de plus, se croit vérifiée par les faits. L'Occident est dévoré par un ver intérieur, parce que sa base est rationnelle - technique et juridique - formelle. C'est une vieille antienne russe qui vient du romantisme allemand, acclimaté par Kireevski et Khomiakov, qui se répète d'âge en âge jusqu'aujourd'hui. Elle reprend vie chaque fois qu'un Russe sort d'un pays où se combinent un mode de vie pré-moderne, l'immobilité sociale, l'arbitraire étatique, et débarque en Occident. En Russie il n'y a point de droit — et Soljénitsyne s'en plaint avec force — mais il n'y a pas non plus toutes les tensions de la vie sociale occidentale. Faute de droit, faute d'un cadre transpersonnel et stable des relations, il s'établit un perpétuel gré à gré entre le supérieur et l'inférieur, entre les inférieurs tous égaux sous l'arbitraire des puissants. Si ces relations ne sont pas justes, au moins sont-elles personnelles. Ainsi finit-on par céder à la tentation de confondre la chaleur et le droit, de préférer la chaleur au droit. Le ténébreux côtoiement de l'étable, l'haleine mêlée, l'effusion affective, la confidence interminable : ainsi conçoit-on souvent en Russie l'*humanité*, ce qui fait que la vie russe, même dans le camp, finit par dégager plus de plaisir que la *suburb* américaine. Mais n'est-ce pas plus dangereux encore pour l'intégrité de la personne que la simple, la modeste, l'inoffensive course au confort comme elle se pratique au supermarché ? Pour rester dans les catégories de Soljénitsyne, où est le véritable ascétisme ? Dans l'avilissement de l'esclave ou dans la tenue du citoyen ? On ne peut prétendre à la fois que l'Occidental est malheureux et qu'il manque de courage, puisque c'est pour rester citoyen qu'il supporte en effet l'impersonnalité des relations juridiques, la froideur et la distance inséparables de l'exercice de la liberté. S'il l'avait su, Soljénitsyne aurait regardé avec plus de sympathie la crise morale que traverse depuis quinze ans la société américaine, crise qu'elle supporte stoïquement, douloureusement parce qu'elle frappe ses enfants, et qu'elle est peut-être en train de surmonter au moment même où il dirige contre elle les assertions routinières que ressasse la presse. Il se laisse aller à une parole injuste quand il oppose l'exception en U.R.S.S. et la norme en Amérique, le héros soljénitsynien et la ménagère du Connecticut. « Il est un fait incontestable à l'Ouest, affaiblissement du caractère de l'homme ; à l'Est son affermissement... Une vie écrasante y a forgé des caractères plus forts, plus profonds et plus intéressants que la vie occidentale au bien-être réglementé ». Tout le monde sait, pourtant, avec Vladimov, Eroféiev, Zinoviev et Soljénitsyne lui-même, l'épouvantable dégradation de l'être humain sous le régime soviétique, la retombée sur ses pattes de devant du Soviétique moyen. Nous n'avons pas oublié les chapitres du *Goulag* sur les « socialement proches » et sur l'effrayante criminalité soviétique. Et voici que leur auteur nous assure que la criminalité occidentale est plus forte ! Qu'en savons-nous ? Qu'en sait-il ?

Mesure-t-il ce qu'il faut de ténacité pour vivre décemment dans ce monde occidental si insatisfaisant, mais qui au moins ne cherche pas la perfection, ce pourquoi il a prévu des structures juridiques qui le protègent du pire ? Ignorant de ce qu'est la vie politique, Soljénitsyne impute à l'ordre moral, à une imaginaire essence occidentale, ce qui tient au régime libéral et démocratique. Si l'Occident est si impuissant devant les entreprises de l'Est, c'est moins parce qu'il est lâche, ou parce qu'il est l'Occident, que parce qu'il est démocratique et que la démocratie n'est pas

un bon régime pour conduire une politique étrangère. Notre régime n'est pas le meilleur, mais le moins mauvais possible dans les circonstances présentes, et le seul, de surcroît, qui ait quelques chances de résister durablement à la séduction communiste. Soljénitsyne écrit : « Une âme humaine accablée par plusieurs dizaines d'années de violence, aspire à quelque chose de plus haut, de plus chaud, de plus pur que ce que peut aujourd'hui lui proposer l'existence de masse en Occident ». Bon, mais quoi d'autre ?

On comprend comment cela se passe. Sorti d'un monde absolument mauvais, l'émigré tombe dans un monde relativement mauvais. Ce monde, depuis plusieurs siècles, a comme mode d'être la crise et la critique permanentes. L'émigré n'a pas à inventer la critique du monde occidental. Elle lui est présentée toute prête à son arrivée. « Sa carte de visite », comme dit Soljénitsyne, porte : « l'écœurante pression de la publicité, l'abrutissement de la télévision et une musique insupportable ». Dans le premier journal qui tombera sous ses yeux, l'émigré trouvera toutes les raisons, tous les arguments de sa déception. Il a éprouvé que la non-liberté est le pire des malheurs. Voici que la liberté n'est accompagnée ni de la dignité, ni du bonheur. Peut-on comprendre tout de suite, sans un long effort, que la liberté est aussi celle de faire le mal, qu'il ne faut pas attendre des hommes qu'ils en usent comme il faut, ni de la liberté qu'elle engendre jamais autre chose qu'elle-même ?

Il est si tentant pour l'émigré de se rabattre plutôt sur les théories qui sont à sa disposition, celles que lui fournit l'Occident (théories bon marché, journalistiques, style Club de Rome) ou celles que lui fournit sa propre culture. Soljénitsyne invoque une théorie de la dégénérescence continue de l'Occident depuis la Renaissance (les Slavophiles commençaient un peu plus tôt), depuis l'oubli d'un premier principe chrétien. Cela peut venir de Berdiaev. Comme la Russie n'avait pas connu la Renaissance, il était soulageant pour l'orgueil national que celle-ci fût mauvaise. Mais c'est aussi plonger dans les utopies futuristes ou passéistes de la chrétienté qui ne sont même pas d'origine russe, même dans la version dite de la « Sainte Russie ».

Pour me faire comprendre, je voudrais évoquer un précédent : celui de Herzen. Mauvais précédent, parce que l'ancien régime assez dur et borné de Nicolas Ier n'a rien à voir avec la monstruosité léniniste, ni la personne de Herzen, un peu superficielle et marginale, avec la figure cruciale et universelle de Soljénitsyne. Tout de même Herzen fut un moment de la conscience russe.

Herzen avait été avant son exil un champion du droit, il avait démasqué le mensonge pseudo-slavophile dont s'entourait le régime de Nicolas Ier. En exil, il avait fondé un réseau d'action et d'information. Bien loin de s'enfermer, comme Soljénitsyne, dans la solitude du Vermont, Herzen parlait toutes les langues, fréquentait les salons de Londres et de Paris, ami d'Hugo, de Michelet, de Mill, de Mazzini, combien plus européen de culture et de goût. Puis il se dégoûta de l'Occident. En 1849, il écrit à ses amis de Moscou : « Je ne sais qui peut trouver actuellement en Europe la joie et le repos... Vous avez vu la tristesse dans chaque ligne de mes lettres ; la vie ici est très pénible, une haine venimeuse se mêle à l'affection, la bile aux larmes, une agitation fébrile ronge tout l'organisme. Le temps des illusions, des espérances d'autrefois est révolu. Ici je ne crois à rien sinon à un petit groupe d'hommes, à un nombre restreint d'idées et à l'impossibilité d'arrêter le mouvement ; je vois la ruine inévitable de la vieille Europe et je ne regrette rien de ce qui existe, ni sa haute instruction, ni ses institutions... Et je reste, je reste pour souffrir doublement de ma propre souffrance et de la sienne, peut être dans la ruine et l'effondrement vers lesquels (ce monde) court à toute vapeur ».

Ne craignons pas de le citer un peu longuement, tant c'est le même ton de désespérance : « Comment ce monde résistera-t-il à la révolution sociale ? Au nom de quoi se défendra-t-il ? Sa religion est affaiblie... le principe démocratique est un cancer qui le ronge du dedans. L'étouffement, l'oppression, la lassitude, le dégoût de la vie, se répandent en même temps que les tentatives spasmodiques pour se frayer une issue. Tout le monde se sent mal à l'aise, c'est un symptôme capital (...) Tout s'étiole, et se fane sur le terrain épuisé : plus de talents, plus de créations, plus de force de pensée, plus de force de volonté ; ce monde a survécu à l'époque de sa gloire, le temps de Schiller et de Goethe

est passé, tout comme les temps de Raphael et de Buonarotti, de Voltaire et de Rousseau, de Mirabeau et de Danton ; l'époque brillante de l'industrie passe, elle se survit de même que l'époque naguère brillante de la démocratie (...) Tous se font petits, tous ont peur, tous vivent comme des boutiquiers ; les mœurs de la petite bourgeoisie sont devenues générales, personne ne prend pied : tout est provisoire, à bail, tout branle (...) Repentez-vous messieurs, repentez-vous ! Le jour du jugement est venu pour notre monde ! »

Quand Herzen écrit cela, le XIX^e^ siècle est dans son milieu et non seulement l'Europe n'est pas tarie, mais la Russie elle-même est sur le point de connaître (et selon des lignes européennes) le seul épanouissement de son histoire. Enfermé dans sa déception, Herzen ne le voit pas. Il ne craint rien tant pour sa patrie que son assimilation au modèle démocratique européen et américain. Comme Soljénitsyne, c'est par contraste avec un Occident qu'il n'aime pas qu'il revient à l'admiration de sa patrie : « Racontons comment ce peuple a su se maintenir, comme par miracle, sous le joug des hordes mongoles et des bureaucrates allemands, sous la férule d'une discipline de caserne et sous le fouet déshonorant des Tatars ; comment il a conservé un caractère de grandeur, un esprit vif, de vastes élans d'une nature richement douée sous l'oppression du servage ». *De l'autre rive* développe le raisonnement qui est déjà en germe dans le discours de Harvard : chez nous, ce n'est pas pire, c'est différent. Et puisque c'est différent et que l'Occident est mauvais, c'est donc que c'est mieux. Ou encore, comme l'écrivait Saltykov-Chtchédrine : « C'est mieux parce qu'on y souffre plus ». Quand on en est là, comment ne pas souhaiter de nouveau une catastrophe purificatrice et crier, comme Herzen : « Vive le chaos et la destruction ! Vive la mort, et que l'avenir s'affirme ! » si cet avenir appartient à la Russie.. « Partout l'impuissance, la médiocrité, la mesquinerie et une bande à peine visible à l'Orient annonçant l'aube lointaine, dont la venue sera précédée de plus d'un orage ».

Arrêtons-nous. Ce pas nihiliste et destructeur, Soljénitsyne ne l'a pas fait, et rien ne permet de prévoir qu'il le fera jamais. N'allons pas, en citant Herzen à côté de Soljénitsyne, cautionner la théorie désastreusement fausse de la continuité de la Russie et de l'U.R.S.S., d'une Russie éternellement recommencée. Le seul point commun, ce n'est pas la situation, c'est que deux situations radicalement différentes sont perçues dans la même matrice culturelle, ce mauvais pli de la culture russe capable de déformer même la vision d'un Soljénitsyne.

Mais, encore une fois, ce n'est pas la même situation. Herzen avait affaire à un ancien régime un peu dur, dont l'Europe s'était déjà émancipée, du moins quand elle se trouvait hors de portée des armées du tsar. La Russie pouvait faire peur, mais le régime russe n'était pas à redouter. Soljénitsyne a affaire au régime communiste dont la vocation est planétaire. Herzen cherchait à gagner la sympathie de l'Europe aux malheurs de son pays. Soljénitsyne profite de la moindre occasion pour essayer de nous faire comprendre notre futur malheur à nous.

Et c'est ici que l'interprétation que nous avons donnée du discours de Harvard trouve ses limites. Elle jugeait Soljénitsyne. Nous voyons, en changeant de point de vue, combien facilement elle pourrait tomber sous le jugement que Soljénitsyne porte sur nous.

En expulsant Soljénitsyne, après l'avoir longtemps enfermé, les *organes* savaient ce qu'ils faisaient. Ils connaissaient la logique de sa position intellectuelle. Ils savaient qu'elle le conduirait à ne plus supporter l'Occident, à ne plus être supporté par lui. Isolé à l'Est, par l'exil, isolé à l'Ouest, par l'incompréhension mutuelle, il cesse d'être dangereux. On l'a eu. Depuis un ou deux ans, des analyses comme celle que je viens de produire, il y en a eu des centaines, tant en U.R.S.S., qu'en Occident, tant en russe que dans dix autres langues. Elles sont conformes à ce qu'avaient prévu les *organes*. D'une certaine façon, elles étaient planifiées. Entre un nationalisme russe rénové et un communisme de routine, celui-ci n'est-il pas préférable ? Et Brejnev n'est-il pas au total moins dérangeant que Soljénitsyne ?

Or il faut voir quelle est l'intention première de Soljénitsyne. Elle n'est pas de développer une théorie de la Russie, de l'Occident, ni même du communisme. Elle est d'avertir par tous les moyens l'Occident de ceci : ce communisme que vous ne comprenez pas, dont vous ne pouvez imaginer ce

qu'il est, vous menace. Ne croyez pas que vous n'avez à craindre qu'une simple expansion de l'U.R.S.S. Le communisme n'est pas exogène, par rapport à vous, il est endogène à votre civilisation, qui est aussi notre civilisation. Il a triomphé dans la Russie, qui était plus vulnérable, mais il n'est pas né en Russie. Les forces qui ont amené le communisme en Russie sont les mêmes qui travaillaient l'Europe au XIX[e] siècle et elles sont plus que jamais au travail dans le monde entier. Ce néant se nourrit de votre substance. S'il vous dévore, ce sera de votre faute.

Mais ce discours, en quelle langue peut-il le formuler ? Ce ne peut être dans celle de Pouchkine et d'Akhmatova, langue civilisée, langue civilisante, forgée pour exprimer une humanité commune, russe et européenne. Or ce qu'il faut faire passer, c'est le sentiment d'une différence d'essence, d'une dissymétrie absolue entre nous et « eux », de l'arrivée sur cette terre d'un extraplanétaire, de l'imminence d'une *rencontre du troisième type.* Et c'est ici que le style slavophile, le style dostoïevskien, se présente de lui-même, avec son prophétisme de l'abominable et ses dichotomies essentielles. Bien sûr, ce style charrie toutes sortes d'idées fausses, et même d'idées dangereuses qui aggravent le danger contre lequel elles veulent mettre en garde. Mais Soljénitsyne en a-t-il un autre à sa disposition ?

C'est la destinée de Soljénitsyne qu'à sa grandeur soit toujours associée un malheur. Pour acquérir le discernement, il lui a fallu être déporté. Et aujourd'hui il ne peut le communiquer au monde qu'en étant, comme Cassandre, incompris. Il y a certes une paresse d'esprit qui conduit beaucoup de Russes (même l'homme le plus énergique de son siècle) à se fier à des à peu près et à des conceptions d'autant plus trompeuses qu'elles ont l'air vraies. Mais quelle paresse est la nôtre qui nous empêche de déchiffrer un discours qui nous est adressé, parce qu'il contient quelques fables ! *De te fabula narratur.*

ALAIN BESANÇON

Sur la Russie

« *La jeunesse n'est pas l'enfance. Il est pour les Nations comme pour les hommes un temps de jeunesse ou, si l'on veut, de maturité qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois : mais la maturité d'un peuple n'est pas toujours facile à connaître, et si on la prévient l'ouvrage est manqué. Tel peuple est disciplinable en naissant, tel autre ne l'est pas au bout de dix siècles. Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif ; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police ; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes : il a empêché ses sujets de devenir jamais ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'il ne sont pas. C'est ainsi qu'un Précepteur français forme son élève pour briller au moment de son enfance, et puis n'être jamais rien.* »

Jean-Jacques ROUSSEAU
(Le Contrat social
Livre II, ch. 8).

Marx et la société civile

PIERRE ROSANVALLON

Dans un livre à paraître en février 1979, *et intitulé* Le capitalisme utopique, Essai sur la naissance de l'idée de marché (*Éditions du Seuil. Collection* L'univers historique, *dirigée par Jacques Julliard et Michel Winock*), *Pierre Rosanvallon étudie les origines philosophiques et politiques de l'économie moderne et de la conception économique de la société. Nous publions ici, en bonnes feuilles, l'essentiel du chapitre consacré à Marx. Nous remercions les Éditeurs et Pierre Rosanvallon de nous y avoir autorisés.*

I. L'horizon libéral de la pensée de Marx

On sait que la critique de Hegel constitue le moment fondateur de la pensée de Marx. Ce renversement de Hegel par Marx a généralement été compris comme un retournement ayant pour objet de remettre Hegel sur ses pieds. Mais le rapport Marx/Hegel est constamment réduit, du moins pour le marxisme dominant, à une simple opposition entre une pensée idéaliste et une pensée matérialiste. Du même coup, les véritables racines historiques de la pensée de Marx se trouvent gommées et occultées. Pourtant, il n'est pas faux de raisonner en terme de retournement. Mais cette interprétation ne prend tout son sens que si on la situe par rapport au travail de Hegel sur l'économie politique anglaise. Dans ce cadre, l'*aufhebung* de Hegel par Marx doit être comprise comme un retour au libéralisme. *Marx critique en fait Hegel avec Adam Smith.* Toute sa lecture des *Principes de la philosophie du droit* témoigne de cette critique libérale de Hegel. Si elle ne se donne pas explicitement comme telle, ce n'est que parce que Marx lit Hegel et Smith comme s'ils étaient sans rapports. Il lit Hegel comme un pur philosophe et il lit Smith comme un pur économiste. Il est d'ailleurs significatif qu'il se soit seulement concentré dans sa *Critique du droit politique hégélien* sur les chapitres que Hegel consacre à l'Etat, comme si cet aboutissement de la pensée hégélienne n'était pas le produit d'une réflexion sur la société civile. De la même façon, Marx ne s'intéresse qu'à *La Richesse des nations,* se préoccupant visiblement peu de la *Théorie des sentiments moraux* (1). Il se masque ainsi à la fois la formation philosophique de l'économie politique de Smith et la formation économique de la philosophie de Hegel. On peut seulement signaler à sa décharge que certains textes fondamentaux de Hegel, comme la *Première philosophie de l'esprit* (Iéna 1803), dans lesquels le travail sur l'économie politique anglaise est particulièrement lisible, n'étaient pas connus de son temps.

Si Marx critique Adam Smith, cette critique se développe uniquement sur le terrain

(1) Ce dernier livre n'est cité qu'une seule fois dans *Le Capital* (Livre I, Pléiade, p. 1128) et encore n'est-ce que pour se féliciter de la peur que SMITH inspirait aux bien-pensants qui l'accusaient de propager l'athéisme en Angleterre.

économique. On serait presque tenté de dire qu'elle reste « technique » comme en témoignent notamment les longs développements des *Théories sur la plus-value*. Il peut ainsi « dépasser » économiquement Smith, notamment à partir de la production du concept de plus-value, tout en restant sur le terrain de sa philosophie politique implicite. Ce rapprochement apparaît encore plus net si on compare sa critique de Hegel avec les théories d'un Godwin qui n'avait fait que transposer et prolonger Smith dans le champ politique. Toute l'œuvre de Marx est en effet traversée par deux thèmes politiques essentiels qui sont également centraux dans ce que nous avons appelé le libéralisme utopique : l'extinction du politique et la critique des droits de l'homme. Il nous semble que la philosophie de Marx prend un sens nouveau si on la comprend dans cette perspective.

La critique essentielle que Marx adresse à Hegel, c'est d'avoir théorisé la séparation entre la société civile et l'Etat et de n'avoir pu surmonter cette division qu'en développant un véritable « formalisme de l'Etat ». Pour Marx, la division entre la société civile et l'Etat, qui se donne dans la coupure entre le citoyen et le bourgeois (comme homme, pour reprendre la problématique hégélienne) est l'expression d'une société brisée. Or, l'Etat ne représente qu'un universel abstrait et extérieur, parce qu'il ne peut être que séparé. C'est donc une illusion et une contradiction que de penser réaliser l'unité de la société dans la société politique. C'est la société civile seule qui peut être le lieu de cette unité. Il écrit ainsi dans *La sainte famille* : « C'est l'intérêt qui tient unis les membres de la société bourgeoise dont le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique (...). La superstition politique est seule à se figurer de nos jours que la cohésion de la vie civile est le fait de l'Etat, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'Etat qui est maintenue du fait de la vie civile » (p. 147) (2). Toute la *Critique du droit politique hégélien* est fondée sur une telle réhabilitation de la société civile contre l'Etat. Et si Marx critique radicalement la société bourgeoise, c'est en tant qu'elle n'est pas une société civile véritablement réalisée, comme nous le verrons plus loin.

C'est en ce sens qu'il renverse Hegel : en renouant avec la vision libérale de l'autosuffisance de la société civile. Toute la philosophie politique de Marx se fonde sur cette représentation. C'est pourquoi, comme Godwin, il conçoit la démocratie comme un état social et non pas comme une forme de gouvernement politique. « Dans la vraie démocratie, écrit-il, l'Etat politique disparaît » (p.70) Elle part de l'homme pour faire de l'Etat l'homme objectivé et non pas, comme Hegel, de l'Etat pour faire de l'homme l'Etat subjectivé. Pour Marx, la démocratie véritable n'est donc rien d'autre que « *l'élément réel* qui se donne dans l'organisme politique total, sa forme raisonnable » (p. 178). Elle se confond avec le mouvement naturel d'une véritable société civile. C'est pourquoi, « l'abrogation de la bureaucratie peut seulement consister en ce que l'intérêt universel devienne *réellement* l'intérêt particulier » (p. 93, c'est Marx qui souligne). A ses yeux, la politique ne peut être qu'aliénation et subordination dès lors qu'elle est identifiée avec une séparation. A ce propos, il ne craint d'ailleurs pas de manifester une certaine admiration pour la période du moyen âge dans laquelle « propriété, commerce, société, homme, tout est politique » et où « chaque sphère privée a un caractère politique ou est une sphère politique » (p. 71). « Quand l'articulation de la société civile était encore politique et que l'Etat politique était la société civile, écrit-il, cette séparation, le *doublement* de la signification des états, n'existait pas. Ils ne signifiaient pas telle chose dans le monde civil et telle autre chose dans le monde politique. Ils ne prenaient pas une signification dans le monde politique mais *se signifiaient eux-mêmes* » (p. 138). C'est donc logiquement qu'il définit le moyen âge comme « *la démocratie de la non-liberté* » (p. 71, c'est nous qui soulignons). La démocratie véritable n'est que la résorption du politique dans le social, elle est la réalisation d'une société immédiate à elle-même.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la critique que Marx fait de la constitution comme « système de médiation » (Hegel). Pour lui la démocratie représentative,

(2) Sauf indication contraire, les références à l'œuvre de Marx, figurant dans le texte, renvoient aux traductions françaises publiées par les *Éditions Sociales*, Paris.

qu'il s'agisse d'une représentation d'états sociaux ou d'une représentation de citoyens indifférenciés et égaux, est une contradiction dans les termes. La société civile ne peut que se séparer et se diviser si elle se représente. Il inverse Rousseau, qui estimait que la *volonté commune* ne se représente pas, en posant que l'*intérêt commun* ne se représente pas. Sur ce point sa critique de Hegel est pratiquement une reprise de Smith : « Le passage de l'intérêt privé à l'universel n'est pas non plus une loi organique consciente mais il est au contraire médiatisé par le hasard et s'accomplit *à l'encontre* de la conscience. Et Hegel veut partout dans l'Etat la réalisation de la volonté libre ! » (p. 103). C'est en fait la théorie de la main invisible et de l'harmonie naturelle des intérêts qui lui sert à critiquer le mouvement hégélien de réalisation de la volonté universelle dans l'Etat. Mais si la démocratie comme forme de gouvernement représentatif est inacceptable, elle peut pourtant mener à la démocratie réelle à travers le processus d'*universalisation* de l'élection. Le suffrage universel, une fois libéré de toutes les limitations dont il reste l'objet, revient en effet à manifester à l'intérieur même de la sphère politique comme domaine séparé l'exigence de sa dissolution : il tend à faire coïncider la société civile et la société politique. « Dans ces conditions, écrit-il, la signification du pouvoir législatif considéré comme un pouvoir représentatif disparaît entièrement. Le pouvoir législatif est ici représentation au sens où *chaque* fonction est représentative, au sens où le cordonnier, par exemple, dans la mesure où sa fonction répond à un besoin social, est mon représentant, où chaque activité sociale déterminée comme activité générique, représente seulement le genre, c'est-à-dire une détermination de ma propre essence, où chaque homme est le représentant de l'autre. Ici, il est représentant non par quelque chose d'autre qu'il représente mais au contraire par ce qu'il *est* et *fait* » (p. 183). A la limite, le suffrage universel tend donc à supprimer la politique, *il se confond avec le marché*. Ce texte est remarquablement éclairant. Il manifeste, en effet, de façon limpide, l'horizon libéral de la pensée de Marx qui voit dans la réalisation d'une société de marché la figure de la démocratie véritable. Dire que chacun est mon représentant dans la mesure où sa fonction répond à un besoin social, c'est en effet faire de la répartition sociale des tâches le fondement suffisant du lien social : c'est reconnaître le marché comme principe d'organisation sociale. C'est en ce sens que l'on peut comprendre le retournement de Hegel par Marx comme un retour à Smith : c'est la négation de la négation de Smith par Hegel.

Dans cette perspective, le but de Marx est bien de théoriser le dépérissement de la politique. La question du dépérissement de l'Etat n'est que seconde à ses yeux, elle n'est guère qu'une conséquence. Mais il ne confond pas la question du politique avec celle du gouvernement. Il conçoit au contraire tout à fait que le dépérissement de l'Etat, comme expression de la division sociale (qu'il identifie avec la division des classes), laisse subsister des fonctions gouvernementales. Mais elles ne sont plus à proprement parler politiques, elles se transforment en de « simples fonctions administratives ». Nous retrouvons là le thème libéral de la *simplicité politique :* la politique devient simple parce qu'elle n'est constituée que de tâches de *gestion,* elle n'est donc plus à proprement parler politique. C'est ce qui permet de comprendre que le dépérissement de l'Etat chez Marx, n'étant que la forme que prend l'extinction du politique, n'est pas contradictoire avec le maintien des fonctions simples d'administration sociale. L'Etat moderne est à la fois critiqué en tant que forme politique exprimant la division de la société en classes (thème de l'extinction du politique) et en tant qu'appareil bureaucratique compliqué (thème de la simplicité politique) ; ces deux aspects n'étant que superficiellement reliés par Marx qui établit un lien fragile entre le développement du parasitisme bureaucratique et l'intérêt de la bourgeoisie qui consiste à occuper des postes de fonctionnaires bien rémunérés. Mais par-delà cette question du dépérissement de l'Etat, il nous apparaît essentiel de souligner que Marx ne se borne pas à dénoncer l'Etat de classe et l'Etat bureaucratique, c'est également l'Etat comme *Etat de droit* qu'il vise. Comme Godwin et la plupart des utilitaristes de la fin du XVIII[e] siècle, Marx critique en effet le concept même de droits de l'homme.

Pour Marx, parler des droits de l'homme, c'est accepter de renoncer à l'universel. A

ses yeux, la problématique des droits de l'homme revient à répéter et à consolider la séparation Etat/société civile et la coupure homme/citoyen. Il voit dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1791 la formulation accomplie de cette séparation qu'il analyse longuement dans sa réponse de 1843 à *La question juive* de Bruno Bauer. Les droits de l'homme consistent en effet à poser le principe de la liberté de chacun sans nuire à autrui ; ce faisant « le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le *droit* de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même » (*La question juive* p. 38). Ils ne sont ainsi que le complément de l'abstraction politique. Revendiquer les droits de l'homme, ce n'est donc rien d'autre que de revendiquer « l'esclavage émancipé » (*La sainte famille*, p. 148), c'est confondre l'émancipation de l'homme avec sa transformation en bourgeois, puisque la société bourgeoise est justement l'expression de la division entre le travailleur et le citoyen ; c'est conforter la réduction de la société civile en société civile bourgeoise, réduction qui a pour corollaire nécessaire la constitution d'une société politique séparée. Dans une véritable société civile (nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là chez Marx) au contraire, « l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique » (*Question juive*, p. 45). C'est pourquoi, il dira dans *La sainte famille* que l'Etat moderne et la société bourgeoise, ce sont les droits de l'homme. Ceux-ci sont à la société moderne ce que l'esclavage est à la société antique. La lutte pour les droits de l'homme n'est donc qu'une lutte illusoire : « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit-il dans *La question juive*, ne dépasse l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (p. 39). On retrouve là encore une problématique très proche de celle de Godwin, avec cette différence importante que Marx n'y prend pas comme Godwin, qui reste ambigu sur ce point, la société bourgeoise comme véritable figure de la société civile. Dans la *Critique du droit politique hégélien*, il emploie d'ailleurs des termes proches de ce dernier en faisant du principe du gouvernement de la raison la condition d'un véritable dépérissement de la sphère du droit : « La volonté d'un peuple, affirme-t-il, peut tout aussi peu que la volonté d'un individu passer par-dessus les lois de la raison (...) le pouvoir législatif ne fait pas la loi : *il la découvre et la formule seulement* » (p. 105, c'est nous qui soulignons). Extinction du politique et dépérissement du droit sont ainsi logiquement articulés chez Marx comme chez Godwin. La distinction marxiste classique entre droits formels et droits réels doit ainsi être bien comprise. Il ne s'agit pas d'opposer des droits véritables, complets, à des droits limités et contradictoires, des droits pour tous les hommes à des droits principalement utiles à la bourgeoisie (la liberté de l'industrie par exemple). Marx montre au contraire que l'on ne peut pas choisir entre les droits. Les droits « réels » n'expriment donc rien d'autre que la suppression des droits de l'homme tout court. La véritable émancipation est inséparable d'une extinction du droit. Cette conception n'est pas seulement caractéristique du « jeune Marx », elle traverse bien l'ensemble de son œuvre. La *Critique du programme de Gotha* (1875) est particulièrement significative à cet égard. Marx y montre longuement que le droit, qui n'existe que comme *droit égal*, est toujours, dans son principe même, le droit bourgeois. C'est la société marchande, régie par le système de la valeur d'échange, qui est en réalité « le système de la liberté et de l'égalité » (*Grundrisse* II, p. 621) (3), puisque l'échange s'y fait toujours valeur contre valeur (4). Dans ce contexte, le droit égal ne peut être qu'un droit inégal pour un travail inégal. Il insiste longuement sur ce point pour montrer aux socialistes allemands que leur revendication d'un « partage équitable du produit », loin de dépasser le droit bourgeois, s'y inscrit totalement ; « partage équitable » dont il ne conteste pas d'ailleurs la nécessité dans une période de transition, au contraire, puisque la perfection du capita-

(3) Édition Anthropos, Paris.

(4) On sait d'ailleurs que c'est à partir de cette constatation fondamentale, déjà mise en lumière par SMITH, que Marx peut développer toute sa théorie de la plus-value.

lisme précède nécessairement l'avènement du socialisme, mais à condition que cette signification bourgeoise de la revendication d'égalité soit bien claire. Pour Marx, il faudra en effet aller au-delà et dépasser dans une phase supérieure de la société communiste cet horizon borné du droit bourgeois, de façon à réaliser le principe réellement novateur : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

II. L'individualisme de Marx

Toute la philosophie de Marx peut être comprise comme une tentative d'*approfondissement de l'individualisme moderne* (5). Sa critique du capitalisme et de la société bourgeoise ne prend tout son sens que si on la situe dans cette perspective. Il montre même longuement dans *Le Capital* comment le capitalisme présente la particularité de faire progresser la société considérée globalement et abstraitement tout en faisant régresser les hommes individuellement. « En fait, écrit-il, c'est seulement par le gaspillage le plus énorme du développement d'individus particuliers qu'est assuré et réalisé le développement de l'humanité en général » (Livre III, tome VI, p. 107). *Le Capital* regorge d'exemples qui illustrent cette contradiction ; Marx ne cesse d'y accumuler les références précises aux rapports et reportages sur la condition ouvrière qui manifestent le contraste entre la richesse globale de la société et la pauvreté de la majorité de ceux qui la constituent. Michel Henry a justement écrit à ce propos que *Le Capital* est le mémorial et le martyrologe des individus de son temps. Le concept de lutte des classes lui-même n'a d'ailleurs de sens que dans le cadre d'une représentation individualiste de la société. Dans une société traditionnelle, il n'a au contraire aucune signification. Les différences sociales s'inscrivent alors dans une représentation organique globale d'ordres sociaux distincts mais complémentaires qu'il est impossible de bouleverser ; chaque individu ne peut que revendiquer un plus juste traitement mais sans jamais songer à s'émanciper de la place à laquelle il est assigné. La lutte des classes implique au contraire la possibilité d'un renversement des places dans la société ; elle inclut la perspective d'une société sans classes, c'est-à-dire d'une société mobile et indifférenciée. La lutte des classes est impensable en dehors d'une représentation de la société comme marché.

Mais Marx n'en accepte pas pour autant la conception de l'individu telle qu'elle se donne dans la philosophie du XVIII^e^. S'il repousse l'idée hégélienne de *Volonté* universelle, il consacre également de longues pages à critiquer *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner qui exalte le rôle de la volonté individuelle. L'individualisme de Marx se construit selon un mouvement critique dans lequel on peut distinguer trois étapes.

1) Dans un premier temps Marx dénonce la fiction de l'individu isolé sur laquelle se fondent nombre de théories du contrat social primitif, selon lesquelles ce sont des individus naturellement indépendants (cf. Rousseau) qui décident librement de s'unir pour former une société. Sur ce point, il rejoint tout à fait les analyses de Hume ou des historiens de l'école écossaise qui avaient bouleversé les représentations traditionnelles de l'institution du social en montrant comment c'était le besoin et non pas le désir abstrait de société qui avait réuni les hommes. Marx montre longuement dans *La sainte famille* le non-sens de cette représentation de l'individu comme atome. Il vaut la peine de le citer longuement. « L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, écrit-il, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein*, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu ; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui (...). Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité, qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui » (p. 146-147). C'est donc la logique économique de l'intérêt qui constitue le lien social réel et non pas l'Etat. C'est pourquoi, « ces

(5) Notre réflexion sur ce point a été fortement stimulée par la lecture de *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard 1977, de LOUIS DUMONT et de *Marx II, une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976, de MICHEL HENRY.

atomes ne sont des atomes que dans la *représentation,* dans le ciel de leur imagination ».

2) Dans un deuxième temps, Marx montre comment cette *représentation* de l'individu n'est qu'un produit historique de circonstances déterminées : « Cet individu du XVIII^e siècle, note-t-il, est le produit, d'une part de la dissolution des formes sociales du féodalisme et, d'autre part, des forces productives nouvelles, surgies depuis le XVI^e siècle » (*Grundrisse,* I, p. 11) (6). L'individu isolé, l'homo œconomicus libre de ses déterminations, n'a jamais existé à ses yeux : « ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la société bourgeoise, que les divers liens sociaux apparaissent à l'individu comme de simples moyens pour atteindre ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure » (*Ibid.,* p. 12). Pour Marx, il y a toujours eu « au départ des individus produisant en société ». La conception de l'individu telle qu'elle se développe au XVIII^e n'est donc rien d'autre qu'une *représentation historique* ; elle n'est qu'une idéologie qui fait apparaître comme une vérité éternelle ce qui n'est que le produit d'un mode d'existence sociale particulier. L'explication de Marx sur ce point n'est pourtant pas complètement cohérente. Si cette représentation de l'individu naît au XVIII^e siècle, avec la société bourgeoise, comment expliquer alors les fondements de la représentation de l'individu qui sont à la base de toutes les théories du contrat social depuis la fin du XVI^e siècle ? Pour résoudre cette contradiction, Marx est contraint logiquement de n'y voir que des « anticipations de la société bourgeoise » (*Grundrisse* I, p 11) (7). Du même coup, il gomme la distinction entre le mouvement d'émancipation du politique vis-à-vis du religieux (qui s'opère dès le XIII^e siècle) et le mouvement d'autonomisation de l'économie par rapport à la politique (qui se réalise effectivement au XVIII^e siècle). Capitalisme, société bourgeoise et société moderne s'équivalent à ses yeux. Alors que les robinsonnades ne sont que l'effet dans la sphère économique de la représentation politique moderne de l'individu, Marx les considère implicitement comme le fondement de cette représentation. Il n'y a d'ailleurs aucune robinsonnade chez Smith. Quand il parle du pêcheur et du chasseur isolés, ce n'est que dans un but démonstratif, ce sont des abstractions qu'il construit dans un but pédagogique, pour faciliter la compréhension de certains raisonnements. C'est une facilité méthodologique, et non pas une prise de position philosophique. Pour Smith, c'est en effet au contraire l'échange qui est premier, c'est à partir de lui qu'il faut comprendre la division du travail et non l'inverse : sans échange, il n'y aurait pas des pêcheurs et des chasseurs séparés, il n'y aurait que des pêcheurs qui seraient en même temps des chasseurs.

Malgré ces contradictions, il est pourtant possible de saisir le sens de la critique de Marx : ce n'est pas la notion d'individu qu'il repousse en tant que telle, ce n'est que l'abstraction de l'homo œconomicus qui se développe au XVIII^e siècle. Il ne fait même que dénoncer cette abstraction pour restituer à la notion d'individu son sens intégral. Le paradoxe de la société bourgeoise réside en effet dans le fait que la reconnaissance de l'individu s'effectue dans le mouvement même qui produit son aliénation. C'est la catégorie d'intérêt qui se trouve alors remise en cause.

3) Dans un troisième temps, Marx procède ainsi à une critique radicale du concept d'intérêt sur lequel se fonde la représentation bourgeoise de l'individu. Pour lui, l'intérêt n'est que l'expression d'une séparation entre l'individu et sa vie : « Quand il est question d'intérêt, le bourgeois qui réfléchit, glisse toujours un troisième terme entre lui et sa vie » (*Idéologie allemande,* p. 241). Il constitue une médiation destructrice, il pose l'individu en le rendant étranger à lui-même. La catégorie d'intérêt revient en effet à réduire la multiplicité des besoins et des aspirations. Comme il le développera longuement dans *Le Capital* ou dans les *Grundrisse,* le travail de l'individu est condamné à prendre « la forme abstraite de la généralité », à n'être appréhendé qu'en référence à un équivalent général. La société bourgeoise constitue ainsi un obstacle à l'universalité des besoins, en les rendant tous homogènes et équivalents. La richesse se présente donc d'une façon limitée si elle n'est appréhendée que dans ces termes : c'est tout le sens que Marx donne à la distinction entre valeur

(6) Édition Anthropos.
(7) *Ibidem.*

d'usage et valeur d'échange. En réduisant l'individu à son intérêt économique, l'activité sociale est donc « pétrifiée », elle se transforme en une puissance objective qui domine les individus et sur laquelle ils n'ont plus aucun contrôle. La propriété elle-même renforce cette aliénation. Loin d'être un attribut qui élargirait l'existence de l'individu, elle ne fait qu'accentuer sa division intérieure : elle contraint chacun à exister comme bourgeois, c'est-à-dire comme un individu dont l'existence est rétrécie à la seule sphère de l'intérêt (cf. *Idéologie allemande,* p. 260-264). C'est pourquoi le seul objectif révolutionnaire est d'abolir la propriété et non pas de l'élargir.

La critique de l'intérêt se traduit ainsi par une critique de la société marchande dans laquelle les rapports entre les individus se figent dans les choses. La vie sociale y est réduite aux « rapports de trafic (qui) sont devenus la base de tous les autres » ; les relations entre personnes se présentent de façon inversée comme un rapport social entre les choses. Tous ces éléments de l'analyse de Marx sont suffisamment connus pour qu'il ne soit pas nécessaire de les développer plus longuement. Il est seulement utile de souligner que Marx ne pensait pas pouvoir dépasser cet état de choses par une généralisation du concept d'intérêt. Il ne s'agit pas pour lui de substituer l'intérêt commun à l'intérêt privé. Agnès Heller a bien montré que le concept d'intérêt de classe était introuvable chez Marx ([8]). L'intérêt général ne peut être que l'ensemble des intérêts égoïstes. Se référer à la catégorie d'intérêt, même en parlant d'intérêt général ou d'intérêt de classe, c'est obligatoirement pour Marx rester à l'intérieur du monde capitaliste. Il ne s'agit donc pas d'élargir la notion d'intérêt, mais de la supprimer, de ne plus en faire le fondement de l'activité individuelle et sociale.

Le projet de Marx s'inscrit en ce sens très clairement dans une perspective d'élargissement et de dépassement de la représentation traditionnelle de l'individu. Il se présente comme le théoricien d'une sorte d'*individualisme intégral,* fondé sur la recherche d'un développement de l'ensemble des potentialités et des virtualités dont chaque individu est riche. Mais il ne conçoit pas ces potentialités comme ayant une existence autonome, c'est la société qui est à ses yeux la condition de l'individualité : l'homme « n'est pas seulement un animal social, mais encore un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société » (*Grundrisse* I, p. 12) ([9]). Conception qui est au demeurant fort proche de celle d'Adam Smith, puisque pour celui-ci c'est la propension à l'échange qui fonde la division du travail et donc la capacité à exister à la fois comme être singulier et comme être indispensable aux autres êtres. La conception de Marx n'est absolument pas essentialiste, elle est principalement relationnelle : « l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (*Thèses sur Feuerbach,* VI). La pleine réalisation de l'individu suppose ainsi une société de communication pleinement réalisée, transparente. La société doit être un pur commerce entre individus sans médiation de la marchandise. Ce point doit d'ailleurs retenir notre attention. Il est en effet significatif que Marx emploie souvent les termes de *Verkehr, Verkehrsform* pour désigner les relations sociales. Or ces termes ont en fait un sens commercial très net en allemand. Il est ainsi frappant que Marx les ait employés : comme s'il était lui-même tout entier immergé dans une représentation commerçante de la société, comme si le commerce était l'archétype de toute communication (on peut d'ailleurs se souvenir sur ce point de la dualité de signification économique et sociale du mot commerce depuis le XVIII[e] siècle ; cf. notre chapitre IV). Sa perspective est ainsi celle de la réalisation d'une véritable société civile qui soit une « menschliche gesellschaft » et non plus seulement une « bürgerliche gesellschaft » ([10]). La société bourgeoise n'est qu'une caricature, une réduction de la société civile comprise comme commerce pur entre les hommes. Ce n'est que dans le communisme que l'individu se réalisera à la fois comme individualité et comme être social ; le communisme n'est en effet rien d'autre que « le retour complet de l'homme à lui-même en tant qu'être social,

(8) Cf. A. Heller, *La théorie des besoins chez Marx* (Union Générale d'Édition 10/18).

(9) *Edition Anthropos.*

(10) Le fait que Marx emploie uniformément le terme de « bürgerliche Gesellschaft » rend d'ailleurs difficile la traduction parce qu'il désigne tour à tour soit la « vraie » société civile, soit la société bourgeoise.

c'est-à-dire en tant qu'être humain » (*Manuscrits de 1844*), il est la condition du « libre développement des individus » (*Idéologie allemande*).

III. L'extinction de l'économie

Le communisme comme dépassement de la société bourgeoise nécessite la suppression de la médiation de l'intérêt dans les rapports sociaux sur laquelle elle se fonde. C'est seulement à cette condition que les rapports entre les hommes pourront se transformer en un pur commerce. *Le Communisme implique en ce sens l'extinction de l'économique.* Ce point est souvent négligé dans l'analyse de la pensée de Marx. Il est pourtant essentiel car il constitue une des clefs de voûte de l'ensemble de son système. Expliquons-nous. Marx n'entend pas seulement contrôler ou réorienter l'économie, de telle sorte qu'elle soit dirigée vers la satisfaction des besoins et non plus vers la production de profit. Son analyse philosophique est beaucoup plus radicale : c'est le principe même de l'échange marchand qu'il remet en cause. C'est même la sphère économique *en tant que telle* qui est à ses yeux la source de l'aliénation des individus. Il assimile en effet explicitement le capitalisme à la société marchande et plus profondément encore le capitalisme à l'économie tout court (11). L'ensemble de l'œuvre de Marx est incompréhensible en dehors de cette assimilation qui constitue le chaînon logique qui articule sa philosophie et sa critique de l'économie bourgeoise. C'est pourquoi le communisme est équivalent à la société d'abondance. C'est seulement dans une société d'abondance que l'économie est abolie, puisqu'il n'y a plus de rareté. Sinon, écrit-il dans *L'idéologie allemande,* « C'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue » (p. 64). Dans *Le Capital,* il reprendra à plusieurs reprises cette idée-force : c'est seulement au-delà de la production que commence l'épanouissement de la richesse humaine. Le monde de la richesse intégrale est radicalement contradictoire avec celui de la richesse limitée (l'économie). Cette constatation est fondamentale pour Marx et elle est présente dès ses premiers écrits. Elle est à la fois le produit de son analyse de l'aliénation, qui reste prisonnière de la représentation libérale de l'économie, et le résultat de sa fascination par le capitalisme. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux points.

1) A partir du moment où il définit l'aliénation comme séparation, Marx est amené à critiquer *toutes* les formes de séparation de l'individu d'avec lui-même. C'était le sens de sa critique du politique en tant qu'il se fonde sur la distinction entre l'homme et le citoyen. Logiquement, Marx devait être amené à reprendre cette analyse sur le terrain économique. Le divorce entre l'homme et le producteur ne peut être surmonté que par une critique radicale de l'économie politique, *en tant que science séparée et autonome ;* séparation qui n'est d'ailleurs que la reprise dans le champ de la théorie de ce qui se passe réellement dans la société (c'est le sens de la théorie marxiste de l'idéologie). Le communisme est ainsi à la fois extinction de la politique et extinction de l'économie. Ce n'est qu'à la condition de cette double extinction que des « relations universelles » du genre humain pourront être établies. Le divorce entre l'homme et le producteur, qui se donne dans la contradiction historique entre les forces productives et les rapports sociaux, ne peut donc être dépassé que si les forces productives deviennent *pure praxis,* totalement identifiables à l'activité humaine dans toute sa richesse et sa diversité. Forces productives et rapports sociaux s'identifiant complètement : « C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle (...) à ce stade correspond la transformation du travail en manifestation de soi et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relations des individus en tant qu'individus » (*Idéologie allemande,* p. 104). La suppression de l'aliénation comme séparation se traduit alors par une universalisation intérieure de la société par chaque individu ; l'activité de chaque individu prend un caractère universel, il n'y a plus de « sphère d'activité exclusive ». Chacun a « la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de

(11) Au sens « substantif » du terme pour reprendre la distinction de Polanyi, c'est-à-dire l'économie comme science de la production et de la distribution des richesses dans un univers de rareté.

pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon son bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (*Idéologie allemande,* p. 63). Dans ces conditions, l'échange devient purement gratuit, il n'est plus fondé sur la nécessité et la dépendance, il devient don et communication. Les individus n'échangent plus des marchandises mais partagent leur pleine individualité. En effet le travail humain, qui est la mesure de la valeur, n'est véritablement une valeur interchangeable que pour l'individu qui l'effectue. C'est seulement dans l'individu que des travaux qualitativement différents peuvent être la même chose puisqu'ils sont alors cet individu lui-même. L'échange marchand repose au contraire sur l'acceptation de la séparation de l'individu d'avec lui-même puisqu'il transforme nécessairement la particularité propre à un individu en généralité abstraite et commensurable (le temps de travail). C'est d'ailleurs pourquoi Marx parle si souvent du développement de l'art dans la société communiste : il représente par excellence l'incommensurable, ce qui ne peut qu'être donné ou reçu mais en aucun cas échangé au sens strict du terme, c'est-à-dire réduit à une quantité abstraite et interchangeable de travail. C'est dans cette mesure que le communisme est indissociable de l'extinction de l'économie, désormais réduite à son sens formel (économiser, épargner). L'économie n'existe plus comme *sphère* d'activité séparée, elle n'est plus que *l'action* individuelle et collective en vue d'épargner le temps de travail pour accroître le temps libre. L'économie change ainsi de signification, elle devient le moyen du développement de l'individualité désormais transparente aux conditions de sa vie matérielle : « le temps économisé peut être considéré comme servant à produire du capital fixe, *un capital fixe fait homme* » (*Grundrisse,* II, p. 230) [12]. C'est donc le temps libre, qu'il est impossible d'échanger, et non plus le temps de travail, qui devient la vraie mesure de la richesse. C'est pourquoi il serait absurde de parler d'une économie politique du communisme. L'économie comme science de la richesse limitée disparaît avec son objet. Dans son *action économique,* la société n'a plus besoin que de méthodes *simples* de gestion de la production sociale. Il lui suffit de savoir compter pour économiser le travail. C'est en fait le retour à l'arithmétique politique, Marx dirait l'arithmétique sociale. La simplicité politique et la simplicité économique suffisent donc à gouverner la société communiste. Devenue transparente à elle-même, elle n'a plus besoin de produire un savoir sur sa propre pratique. On sait que Lénine en politique et Trotsky en économie en étaient suffisamment persuadés pour être contraints de s'étonner de la brutale résistance que les faits opposèrent à cette vision idyllique de la société simple !

Au fond de cette conception de l'extinction de l'économique, on peut se demander si ce n'est pas le rapport que Marx entretient avec son objet d'étude, le capitalisme, qui est en cause. Il finit en effet par faire de l'économie politique classique l'expression théorique exactement adéquate à la nature réelle de la société capitaliste. La façon dont il critique List et son *Système national de l'économie politique* (1841) est particulièrement significative [13]. List reproche aux économistes classiques d'avoir conçu le genre humain sous forme d'une grande communauté internationale cosmopolite où régnerait l'entente universelle entre les différents intérêts individuels. Il fonde une théorie de l'économie nationale reposant sur les forces productives et critique la théorie de la valeur d'échange. List critique ainsi la *représentation* que les classiques se font de la vie économique internationale en montrant l'impact concret des problèmes politiques qu'ils négligent. Or, Marx le prend vivement à partie sur ce point : « Nulle part, écrit-il, il ne peut lui venir à l'esprit que les économistes n'ont fait que donner à cette situation sociale une expression théorique correspondante (...). Il ne critique jamais la société réelle, mais en bon Allemand, il critique l'expression théorique de cette société en lui reprochant d'exprimer la chose elle-même et non l'impression qu'on s'en fait » (*Critique de l'économie nationale,* p. 67) [14]. Marx est ainsi prisonnier de sa propre théorie de l'idéologie. En prenant l'expression théorique de l'économie politique comme la vérité du système capi-

(12) Édition Anthropos.

(13) List fut une des chevilles ouvrières de la réalisation du *Zollverein ;* il fut le secrétaire d'une association d'industriels dont le but était d'obtenir la suppression des douanes intérieures.

(14) Edi, 1975.

taliste, il exclut qu'elle puisse être une *représentation inexacte ou fausse*. Il finit donc lui-même par prendre cette représentation pour la réalité. Sa critique de certains socialistes français mérite également d'être rappelée à ce propos (cf. *Grundrisse*, II, p. 620-622) ([15]). Il leur reproche de vouloir démontrer que le socialisme est la réalisation des idées bourgeoises de la Révolution française. C'est pour Marx une tâche vaine que « la mise en pratique des idéaux de cette société, qui sont purement et simplement l'image réfléchie de la réalité existante ». Il considère en effet explicitement que le système de la valeur d'échange, c'est-à-dire le capitalisme, « est le système de la liberté et de l'égalité ». A la suite de cette critique, il reproche également à l'économiste américain Carey de vouloir faire appel à l'Etat pour rétablir l'harmonie économique, et défend l'idée que c'est au contraire l'intervention extérieure de l'Etat qui est la cause de la falsification des « harmonies naturelles » (p. 622-623) ([15]). Marx se situe ainsi paradoxalement comme un intransigeant défenseur des représentations libérales les plus sommaires de la société. S'il ne les partage évidemment pas, il les conçoit toujours comme exactes. Dans ces conditions, toute sa théorie et sa critique de l'aliénation suivent les simplifications et les illusions de cette représentation. Sa critique radicale de la société bourgeoise est donc en grande partie la critique de la représentation libérale de la société bourgeoise, ce qui le conduit à situer à un niveau très abstrait les conditions de dépassement de cette société. La perspective communiste d'extinction de l'économique peut être comprise en ce sens comme l'effet de l'illusion du libéralisme économique dans le marxisme.

2) Mais Marx n'est pas seulement prisonnier de sa théorie générale de l'idéologie. Il est à la fois prisonnier des représentations libérales de l'économie et fasciné par le capitalisme dont la puissance se développe sous ses yeux. Il est le témoin à la fois horrifié et fasciné de la révolution industrielle qui bouleverse la face du monde. Il me semble que cet aspect de la pensée de Marx a trop peu souvent été souligné ; il a pourtant une fonction essentielle dans la formation de la radicalité de ses analyses. Marx conçoit la force du capitalisme comme irrésistible, il considère que son développement est inéluctable. On pourrait citer de longues pages du *Capital* ou d'autres œuvres qui témoignent de son rapport psychologique au capitalisme, à la fois fait de répulsion violente et d'attirance ambiguë. La façon brutale dont il dénonce les limites de l'action ouvrière en est le signe, comme s'il estimait parfois que le capitalisme méritait historiquement de vaincre. Il n'y voit que des escarmouches, bien incapables d'entamer le formidable pouvoir du capital, ne faisant même que le renforcer involontairement (cf. par exemple *Salaires, Prix et profits*). Le Capital ne peut être dépassé qu'à la condition de son triomphe absolu : cette intime conviction est partout présente chez Marx. Il ne conçoit donc le communisme que comme la conclusion du processus historique dont le capitalisme est porteur : lorsque l'appauvrissement de la masse de l'humanité ira de pair avec un développement des forces productives permettant de réaliser l'abondance. Marx considère ainsi explicitement que c'est de la pleine réussite économique du capitalisme que dépend la possibilité de son abolition. C'est à cette condition qu'il peut penser simultanément la réalisation du communisme et l'extinction de l'économie comme sphère d'activité. Si le capitalisme ne remplissait pas sa mission historique, s'il n'amenait pas aux portes de l'abondance, le communisme deviendrait impossible. Marx est ici logique avec lui-même. Puisque l'économie est déterminante, elle ne peut être que tout ou rien. Il est impossible à ses yeux de subordonner l'économie à la politique (ce serait en outre remplacer un mode d'aliénation par un autre), comme le suggérait Hegel, ou de réduire la sphère d'activité économique dans la société, comme le proposait Godwin.

Sa critique de l'aliénation et sa fascination pour la puissance du capitalisme se conjuguent ainsi pour l'aider à penser le communisme comme extinction de l'économie. Son analyse présente pourtant une contradiction sur laquelle il est utile d'insister. En faisant de l'abondance le résultat du développement des forces productives, une condition pratique *préalable* du communisme, Marx est en effet amené à se contredire. Expliquons-le. L'abondance, en supprimant la rareté, supprime le besoin. Or, il reconnaît lui-même que

(15) Édition Anthropos.

« le besoin social, ce qui règle le principe de la demande, est essentiellement conditionné par les rapports des différentes classes entre elles et par leur position économique respective » (*Le Capital,* Livre III, tome VI, p. 197). La notion de besoins n'existe donc que saisie dans le système social des besoins ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une redondance du concept de rapports sociaux (idée déjà fortement exprimée par Hobbes et par Hegel). L'abondance, comme suppression des besoins, n'a rien à voir en ce sens avec le niveau de développement des forces productives : elle est uniquement le produit de l'égalité des rapports sociaux. L'abondance peut se définir ainsi comme l'état social dans lequel la dialectique besoin d'imitation/besoin de différenciation ne joue plus ; elle exprime simplement le fait que la diversité des individus est vécue sur le mode de la différence et non plus de l'inégalité. La frugalité et l'abondance s'équivalent (se reporter sur ce point au rôle que joue la frugalité dans la philosophie économique de Smith, cf. notre chapitre III). Marx n'aurait donc logiquement aucun besoin de s'appuyer sur le développement des forces productives pour penser la réalisation d'une société communiste. Au contraire, il est plus facile de travailler avec un concept relativement opératoire (la frugalité) qu'avec un concept-limite (l'abondance). Si Marx pense le développement du capitalisme et des forces productives, ce n'est donc que parce qu'il part de la présupposition, nulle part démontrée, que le mouvement du capitalisme ne peut être ni freiné, ni contrôlé et que son émergence constitue la seule véritable révolution qui ait jamais eu lieu dans l'histoire de l'humanité. Le matérialisme historique est ainsi également le produit indirect de sa fascination pour le capitalisme.

***

IV. Les équivoques de la « société communiste »

Il nous faut pourtant résoudre une dernière question, centrale chez Marx : celle du rapport entre la future société communiste comme transparence réalisée, association de la pleine liberté entre les hommes, et les formes historiques antérieures de vie communautaire. On sait que Marx s'est souvent appuyé sur celles-ci pour critiquer la société bourgeoise, qualifiant même le moyen âge de « démocratie de la non-liberté ». Dans *Le Capital,* il souligne longuement que dans la société du moyen âge les rapports sociaux apparaissent pour ce qu'ils sont, des rapports entre personnes, la forme naturelle du travail se présentant dans sa particularité et non pas dans sa généralité abstraite, comme dans la société marchande. « Ces vieux organismes sociaux, écrit-il, sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immaturité de l'homme individuel » (Livre I, Tome I, p. 91). Est-ce à dire que le communisme n'est rien d'autre que ces vieux organismes sociaux plus la maturité et l'épanouissement de l'homme individuel ? Marx n'est pas loin de le penser. C'est pourquoi il s'est intéressé à la commune paysanne russe, qui réalise à ses yeux l'association immédiate ; de la même façon il fait référence à l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans qui produit pour ses propres besoins. Les célèbres brouillons de sa *Lettre à Vera Zassoulitch* sont particulièrement intéressants de ce point de vue. Il y montre que la communauté paysanne est le point d'appui de la regénération sociale en Russie, mais qu'elle ne peut être préservée qu'au prix d'une Révolution car elle est contradictoire avec le capitalisme ambiant qui ne cesse de vouloir la dissoudre : « Pour sauver la commune russe, il faut une Révolution russe ». Il y a dans toute l'œuvre de Marx *une nostalgie sous-jacente pour la Gemeinschaft ;* c'est d'ailleurs ce terme qu'il emploiera pour décrire le communisme comme communauté immédiate et transparente. Marx vitupère de façon significative Maine qui distingue société et communauté en montrant le progrès que représente le passage d'une société régie par le statut (communauté) à une société régie par le contrat ; il ne voit dans cette distinction qu'un simple souci d'apologie du capitalisme. Comme l'a très bien montré Louis Dumont, le communisme apparaît ainsi comme la réappropriation de l'aspect communautaire primitif ou médiéval dans le cadre d'un plein épanouissement de l'individu moderne libéré de ses limitations propres à la société bourgeoise. Ce qui ne va pas sans poser une

question. Car comment concilier pleinement le principe de communauté et le principe d'individualité qui sont par définition contradictoires ? Mais Marx n'avait justement pas les moyens théoriques de traiter cette question puisque sa conception du développement capitaliste l'amenait, allant en sens inverse de sa nostalgie immédiate, à insister sur la *continuité* du développement des forces productives (le capitalisme étant en germe dès le développement des villes et la renaissance du commerce) et à gommer les éléments de rupture culturelle. C'est donc là encore son incompréhension du mouvement de la modernité qui est en cause ; mais elle lui sert là à ne pas percevoir la nature de la contradiction qu'il développe.

Mais il me semble qu'il faut aller encore plus loin. En définissant le communisme comme société immédiate et transparente, Marx finit par concevoir une société complètement abstraite, dans laquelle chaque individu est un résumé de l'universalité, la société n'étant structurée que par un pur commerce entre les hommes. Le communisme, allant jusqu'au bout du retournement du libéralisme, finit par imaginer la possibilité d'un lien social qui ne repose sur rien d'autre que les « doux nœuds de l'amour », pour reprendre l'expression de Smith, écartant toute médiation politique ou économique dans les rapports entre les hommes. Marx perçoit cette difficulté et il la traite explicitement dans les *Grundrisse,* comme s'il était un moment conscient du caractère utopique de la vision d'une société sans médiation. « *Il faut naturellement une médiation* », écrit-il (*Grundrisse* I, p. 109 ([16]), c'est nous qui soulignons). « Dans le premier cas (la société marchande), poursuit-il, on part de la production autonome des individus particuliers, qui est déterminée et modifiée post festum par des rapports complexes : la médiation s'effectue par l'échange de marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expressions d'un seul et même rapport. Dans le second cas (la société communiste), *c'est la présupposition elle-même qui sert de médiation ;* autrement dit, la présupposition c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production. D'emblée, le travail de l'individu y est posé comme travail social » (souligné par Marx). Ce texte est décisif : c'est la présupposition de la société comme totalité qui fonde la possibilité du lien social. Autrement dit, la suppression de la médiation politique et économique est rachetée par l'identification de tous les individus en un seul et même corps. Le communisme comme société de marché pure, société du pur commerce entre les hommes, achève donc l'utopie libérale au prix de la constitution d'un organisme social total. Les aliénations ponctuelles sont remplacées par une seule et unique aliénation globale : l'homme est contraint à une universalité qui ne peut être réalisée que par une force extérieure à lui d'autant moins saisissable qu'elle se présente comme n'étant rien d'autre que lui-même. Le totalitarisme constitue ainsi le dernier mot de l'utopie de la transparence sociale. Cette vision n'a pas effleuré Marx pour une raison à mon sens essentielle : c'est qu'il fait souvent du modèle de la famille la référence de la communauté réalisée (cf. *Le Capital,* Livre I, tome I, p. 90, et tome II, p. 168). Qui se serait méfié de cette rassurante référence au XIX[e] siècle ? Qui n'aurait pas vibré à l'évocation d'un monde futur conçu comme une grande famille ?

PIERRE ROSANVALLON

16) Édition Anthropos.

Temps et histoire de l'art

JACQUES THUILLIER

*Ce texte est tiré de la leçon inaugurale prononcée le 13 janvier 1978 au Collège de France par M. Jacques Thuillier (chaire d'*Histoire de la création artistique en France). *La version intégrale doit être prochainement publiée par les soins du Collège de France. Nous remercions l'auteur et le Collège de France d'avoir bien voulu nous autoriser à publier ces extraits.*

J'IGNORE à quel âge j'ai pu commencer à prendre intérêt aux œuvres d'art ; mais j'estime que je ne suis réellement devenu historien d'art que le jour, passablement tardif, où j'ai lu, dans une étude d'André Chastel sur les problèmes de l'histoire de l'art contemporaine et l'incertitude de ses méthodes, cette phrase : « *L'histoire de l'art est placée (aujourd'hui) devant le fait gênant, mais irrécusable, qu'elle est largement responsable de son objet.* »

Ces quelques mots n'eussent sans doute guère arrêté les historiens de l'âge de Panofsky ou de Sedlmayr : ils ne pouvaient que frapper ceux de ma génération. Ce n'est pas seulement que cette phrase rattachait à l'action et à la vertu d'efficacité une recherche que les traditions universitaires avaient — et ont toujours — tendance à placer du côté de la spéculation pure. C'est aussi qu'elle désignait, au cœur de cette recherche, comme l'inquiétude et le mobile que nous ressentions tous sans toujours pouvoir l'exprimer, une interrogation sur le destin des œuvres d'art et sur la valeur même de l'Histoire.

La génération dont je parle était arrivée à l'âge de raison pendant la guerre. Jour après jour, la radio annonçait : Nuremberg est en flammes, le vieux Dresde est rasé, les Montegna des Eremitani sont réduits en poussière, Caen, ses hôtels et ses églises ne sont plus qu'un tas de ruines. J'ai moi-même, après une nuit blanche au fond d'un abri, vu s'effondrer dans le petit matin, murs après murs, à mesure qu'éclataient les bombes à retardement, une de nos cathédrales — celle même que Rodin disait l'échafaudage du ciel. Elle n'est pas encore entièrement relevée.

D'autre part cette même génération, pour peu qu'elle s'intéressât à la peinture ancienne, ne manquait pas d'être un jour confrontée à la redécouverte, encore récente, de l'art du XVII[e] siècle, à ce trésor de noms méconnus qu'offrait le catalogue, longtemps sans égal, et depuis universellement imité, que Charles Sterling avait rédigé pour l'exposition des « Peintres de la réalité » réunie à l'Orangerie en 1934. Elle rencontrait la résurrection, encore inachevée, de Georges de La Tour. Elle assistait à la minutieuse reconstitution de l'œuvre du Caravage. Comment n'être pas frappé par ces disparitions violentes, et par ces disparitions plus insidieuses nées de l'oubli ? Comment ne pas s'interroger sur l'inquiétant rapport du temps et de l'œuvre d'art ?

L'artiste, lorsqu'il crée, s'imagine toujours plus ou moins qu'il crée pour l'éternité. Et cette illusion lui est nécessaire. Mais, pour paraphraser un proverbe allemand, la création n'est pas plutôt échappée de ses mains qu'elle est déjà assez vieille pour être détruite.

Il lui faut d'abord être reconnue et adoptée — le tableau acheté, la statue mise en place —

faute de quoi elle a grande chance de disparaître avant toute véritable existence. Admettons qu'elle ait trouvé sa fonction et l'approbation du goût : les guerres, les incendies, les vandalismes, les iconoclasmes de toutes sortes vont la guetter aux plus divers moments. Mais ce n'est là que l'accident qui hâte le destin. L'œuvre d'art meurt de mort naturelle. La mort est inscrite dans sa matière même, comme la mort de l'être vivant dans ses cellules. La pierre se délite, le bronze s'oxyde, la peinture s'écaille, les plombs des vitraux cèdent. La durée de vie est aussi variée que pour les espèces animales, et le paradoxe est que le papier de l'estampe ou du dessin, en soi si fragile, peut en de bonnes conditions demeurer intact, quand le tableau ou la fresque vieillissent inéluctablement.

D'où, entre les œuvres d'art qui nous sont conservées, d'étranges distorsions de nombre et de qualité dues à leur simple nature matérielle. D'autres tiennent au climat, et l'on conçoit que le marbre abrité dans un palais résiste plus longtemps que la statue de pierre sur un pinacle de cathédrale. Des pans entiers de la production artistique ont ainsi disparu : telles les fresques des façades de maisons, qui, bien longtemps et en bien plus de lieux qu'on ne le croit, furent l'actualité de la peinture la plus brillante et la plus observée. Plus une œuvre est importante et complexe — palais, église, grand ensemble peint ou sculpté —, plus elle réclame des soins incessants, des restaurations qui pratiquement ne sont souvent que des substitutions de parties neuves à des parties mortes.

Nous voici au point essentiel : seule la sollicitude peut prolonger la vie de l'œuvre. Une sollicitude continue (un intervalle trop long suffit pour l'irréparable). Une sollicitude coûteuse. Une sollicitude que seul peut justifier le prix de l'œuvre, spirituel ou matériel : donc son rayonnement. *Toute œuvre d'art qui a perdu son rayonnement est condamnée à une mort plus ou moins prompte.* Et, corollaire : la survie de l'œuvre est suspendue à la *continuité* de son rayonnement. C'est dire que de l'immense, l'incessante création des peintres, des sculpteurs et des architectes, presque tout est condamné à une mort proche ou lointaine — mis à part ce petit noyau privilégié qui nous paraît énorme, mais qui est proportionnellement infime. Telle est la grande différence de l'art d'avec la littérature : le roman, le poème peuvent, sauf cataclysme, attendre très longtemps sur les rayons des bibliothèques la venue ou le retour de la célébrité : le tableau, la statue, le monument, s'ils ne retiennent pas ou ne retiennent plus l'intérêt, ne peuvent subsister qu'un délai très court.

Trop longtemps l'histoire de l'art a été ainsi l'histoire de quelques objets privilégiés, maintenus visibles par la célébrité, facilement accessibles, grâce aux musées ou photothèques. Le travail de l'érudit consistait à tisser entre eux un réseau de relations et d'explications, en fait singulièrement arbitraire. Le moment est venu de ce que j'appellerai une histoire *totale,* c'est-à-dire qui tienne compte, dans son déchiffrement du passé, des blancs de la carte et de leur répartition.

L'historien d'art se doit d'étudier le taux de la destruction, d'établir le rapport entre disparu et conservé selon les lieux (comment parler de la fresque romane ou gothique en oubliant que nous connaissons le décor peint d'églises de villages, et rien pour les églises majeures, à commencer par celles de Paris ?), selon les différentes formes d'art (il n'y a plus de fresques romanes dans la région parisienne, mais nous possédons des miniatures de Saint-Germain-des-Prés ou Saint-Denis ; nous ne conservons plus une seule des grandes perspectives peintes au XVII[e] siècle sur les murs intérieurs des jardins des hôtels parisiens, mais nous avons encore une petite partie des tableaux de paysage, et presque toutes les estampes de Mauperché et des Pérelle...). Et pour établir clairement ces distorsions, l'historien doit analyser les mécanismes qui les ont produites : il doit examiner la coïncidence dans le temps entre la courbe de caducité (avec, répétons-le, l'indice propre à chaque genre et chaque lieu, et les vicissitudes du goût qui hâtent ou retiennent l'anéantissement. La Révolution française a détruit en autodafés moins de tableaux qu'on ne le croirait de prime abord : il a suffi de laisser s'écailler, dans les églises désaffectées ou les dépôts hâtifs, des œuvres qui, lorsqu'elles étaient antérieures au XVII[e] siècle, étaient arrivées au moment où elles exigeaient pour survivre des soins délicats — soins que seul aurait pu entraîner un intérêt pour les primitifs, qu'on voit apparaître avec quelques décades de retard sur les limites de longévité. Tous les primitifs parisiens saisis sous le nom (abusif...) de Dürer ont, grâce à son pres-

tige, traversé l'épreuve, et sont parvenus jusqu'à nous.

On a commencé depuis quelque temps à étudier ce problème de la durée de vie des matériaux artistiques, de leurs maladies, de leurs remèdes. Mais l'incidence des vicissitudes du goût, l'effet des événements politiques, le jeu ambigu des périodes de pauvreté économique (qui tendent à laisser à l'abandon, mais à conserver) et des périodes de richesse (qui permettent d'entretenir, mais incitent à remplacer) le fonctionnement de l'appareil administratif et le rôle des législations, toute cette étude des forces de destruction reste un champ à peine exploré.

Non moins, l'étude des forces inverses, qui viennent lutter contre la mort des œuvres d'art. On en peut compter, très sommairement, quatre : le restaurateur, le marchand, le collectionneur et l'historien d'art lui-même.

Le restaurateur est tout à la fois le chirurgien et le médecin. Comme chirurgien, il a fait depuis la fin du XVIII[e] siècle de grands progrès, et il arrive d'ordinaire qu'il sauve — non sans frais élevés — son patient. Comme médecin, il le tue ordinairement. Disons qu'il a très longtemps fortement compromis sa santé et abrégé sa vie, et que la restauration scientifique étant plus récente que la science médicale, il continue gaillardement à le faire. A l'exception d'un petit nombre de grands et vrais restaurateurs, qui seuls devraient avoir droit à ce titre. Les tableaux du Louvre et de nos grands musées nous rassurent : en fait il n'est pas exagéré de dire que les deux tiers du patrimoine pictural ont au cours des temps été perdus — ou du moins gâtés — par la faute d'ignorants criminels. Quant à ces vrais restaurateurs, disputés, aimés, choyés, d'autant plus qu'ils sont par nature et fonction des êtres pleins de sensibilité et de goût, c'est d'eux que je parle ici. Car ils peuvent prolonger la vie de l'œuvre jusqu'à donner l'illusion qu'elle est immortelle, et notre dette envers eux est immense. Sans eux, il n'y aurait plus d'œuvres anciennes. Il faut se lamenter qu'en France ils soient si peu nombreux, et souhaiter que s'organise rapidement à Paris, avec l'appui des plus hautes autorités, le grand institut de restauration qui devrait permettre de sortir d'une carence dont le public mesure trop peu la gravité.

On n'ose guère, dans nos temples, parler du marché de l'art. A grand tort. Car le rôle du marchand a été capital dans l'histoire. Très tôt, souvent au départ sous la forme du collègue ou du parent, il s'interpose entre l'artiste et sa pratique, poussant le premier à créer, souvent aussi guidant le choix de son expression, et d'autre part inclinant le goût du client. S'occupe-t-il d'art du passé ? Son action est encore plus décisive. Le commerce ne fait pas seulement glisser les œuvres de main en main, par une émulation qui maintient l'intérêt. Il récupère les œuvres en perdition, il les sauve, il les met en valeur, il oblige à s'y intéresser. Les marchands les plus intelligents, les plus sensibles, savent se tourner vers les productions délaissées, les réunir, leur rendre leur lustre et leur attrait. Il existe, hélas, bien des marchands d'art qui ne songent qu'au gain, courent après les modes et n'hésitent pas à démembrer les patrimoines, à dépecer les œuvres elles-mêmes, si tel leur paraît leur intérêt : marchands criminels, oubliant leur vraie mission, et qui font à leur profession un tort immense. Mais il en est d'autres qui aiment les œuvres qu'ils vendent, et les connaissent avec une expérience inégalable jointe à une profonde érudition. Il en est même chez qui la passion des œuvres a pris depuis longtemps le pas sur le profit. Ceux-là, n'hésitons pas à le dire, sont et ont été, pour l'art du passé comme pour l'art de leur temps, des créateurs de valeurs.

L'histoire du commerce d'art et de son rôle offre à la recherche un champ considérable, à peine exploré, et qui demandera les ressources de l'informatique. Bien des problèmes s'en trouveront éclairés d'un jour nouveau. Ainsi, l'on ne saurait comprendre la soudaine gloire de Rubens et son audience universelle, si l'on n'aperçoit qu'elle fut projetée au niveau qu'elle a conservé jusqu'à nos jours par une intelligente spéculation conduite vers 1665 à Paris ; et ce vieux marchand qu'on appelait le bonhomme Picard pourrait bien avoir eu en ce temps, sur le cours même de la peinture parisienne, plus d'influence que Louis XIV. Car mieux que le mécène, qu'il est traditionnel d'étudier, le grand marchand suffit à créer, à maintenir ou restaurer la vogue d'un peintre, d'une école, contre les caprices du goût. Et des galeries modestes peuvent devenir le lieu même des véritables découvertes et du progrès des connaissances. Osera-t-on dire qu'il y a actuellement dans

Paris quelques galeries qui ont vingt ans d'avance sur la critique d'art, et même, hélas, sur les historiens d'art ?

L'œuvre d'art a besoin, pour survivre, d'être entourée d'admiration et de soins : c'est par privilège la part du collectionneur. Son goût choisit les œuvres, les réunit, les préserve, et par cette réunion même leur donne un éclairage nouveau. Conjointement au marchand, il découvre, il impose, et par là il remanie les hiérarchies. Il a suffi d'une toile dans une collection passée intacte dans un musée, pour sauver un artiste de l'oubli ou modifier l'idée qu'on en pouvait avoir. On peut dire que la création de l'artiste se prolonge tout naturellement par cette création seconde, mais nécessaire, qu'est la création du collectionneur. Elle aussi précède presque toujours celle de l'historien. Walferdin avait réuni ses quelque quatre-vingts tableaux de Fragonard et imposé la résurrection du peintre aux amateurs parisiens avant que les Goncourt et Portalis eussent écrit sur la vie et l'art de Fragonard.

D'abord marchand, puis l'un des plus savants collectionneurs de notre siècle, Frits Lugt avait eu pleine conscience de cette double action du marchand et du collectionneur lorsqu'il entreprit ces deux réalisations surprenantes qui sont le répertoire des « Marques de collections » (1921), et le catalogue (manuscrit) des catalogues de ventes. Il faut souhaiter que notre époque sache continuer son œuvre en recourant à l'informatique pour le dépouillement de ces catalogues de ventes, et en constituant une banque de données qui modifierait complètement, et les conditions de la recherche, et les idées qu'on peut avoir sur l'évolution du goût.

C'est en dernier qu'intervient d'ordinaire l'historien d'art, et nous le citerons donc en dernier. Il ne l'emporte pas toujours par l'expérience, ou l'audace, ou simplement l'amour des œuvres ; mais il a pour lui ce privilège : l'écriture.

Que l'on s'interroge ou non sur la place que l'écrit tiendra dans l'avenir, il faut reconnaître qu'il a joué jusqu'ici un rôle déterminant, et l'on peut dire que c'est lui qui a mis en place le panorama de notre histoire de l'art. Fixant les hiérarchies : et par conséquent commandant, à plus ou moins longue échéance, la survie même de l'œuvre. On n'a pas assez souligné que pour les périodes anciennes, la répartition des peintures et des sculptures conservées a fini par correspondre pratiquement au schéma des artistes et des œuvres cités par les historiens anciens — sans grand rapport avec la production même, telle qu'on peut la conclure des pièces d'archives. A quelques exceptions près, la résistance des écoles et des œuvres a été fonction de la présence des livres, et de la date où ils ont été publiés. La réalité a fini par se conformer à l'écrit. En particulier on ne comprend pas l'histoire de la peinture française (et c'est là l'immense erreur que commit naguère Louis Dimier à propos des primitifs), si l'on ne s'aperçoit que les premiers renseignements sur les artistes, réunis par Félibien dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, plus de cent années après Vasari, ne réussissent pas à l'éclairer au-delà du début du XVII[e] siècle (alors que Vasari cite des noms, des biographies, des œuvres pour le XIII[e]). De sorte qu'au-delà de 1600 la peinture française n'est guère qu'une reconstitution archéologique reposant sur d'infimes débris conservés plus ou moins par le hasard, et qui sont rarement des œuvres majeures — à part quelques tableaux méridionaux sauvés par l'aura légendaire du Roi René. Et en deçà, les œuvres conservées correspondent le plus souvent au schéma d'une littérature essentiellement parisienne, avec ses partis-pris qui ont rejeté dans un irrémédiable néant tant de maîtres, tant de foyers provinciaux.

Il suffirait de cette remarque, pour montrer que l'Histoire de l'art ne peut être regardée comme une spéculation gratuite, mais qu'elle détient au contraire un pouvoir déterminant pour la survie de l'œuvre. Encore une fois, les poèmes de Scudéry ou les romans de Mme de Duras n'ont pas souffert en eux-mêmes d'une longue méconnaissance. Mais si un historien avait écrit à temps un livre sur Taraval, aurait-on osé jeter bas, il y a quelques années, sans nul scrupule, un des rares plafonds encore conservés du XVIII[e] siècle français ? D'un futur livre sur Luc-Olivier Merson, sur Jean-Paul Laurens, sur Pougheon ou Dupas, sur les maîtres verriers du XIX[e] siècle, dépend que demain se conservent ou disparaissent leurs décors — comme a disparu dernièrement, par la décision d'un proviseur de lycée, le seul décor de Gruber. Criminelle donc, la thèse qui demeure inconnue sur les rayons, l'étude qui ne devient pas article. Mais la responsabilité n'est-elle pas ici parta-

gée par l'éditeur ? Ce dernier a-t-il toujours conscience de sa mission ? L'éditeur d'art a-t-il réfléchi que la matière même de l'histoire de l'art dépend en grande partie de son initiative ?

Ce jeu intense — et réellement saisissant et tragique pour qui en suit de près les péripéties —, ce jeu entre la mort toujours menaçante de l'œuvre d'art et les passions qui s'y opposent, cette puissance des intérêts et du goût, et cette décision qu'emporte l'écrit, ne conduisent pas seulement l'historien d'art à prendre conscience de sa responsabilité : ils l'obligent du même coup à s'interroger sur la relativité de son objet, de la matière même à laquelle il s'intéresse.

⁂

Toute ma génération s'est trouvée placée devant l'implacable évidence de ce livre fondamental que fut pour elle l'« Introduction à la philosophie de l'Histoire » de Raymond Aron. Chacun a réagi à sa manière. Seul Paul Veyne a eu le privilège de le faire par un autre grand livre, ce « Comment on écrit l'Histoire » que j'aurais aimé avoir moi-même écrit. Si j'avais été historien, et non historien d'art. Car je n'ai pu lire ces ouvrages sans un étrange sentiment. Quoi, me disais-je, l'historien s'inquiète des limites de l'objectivité historique : et que devrait dire alors celui que l'on appelle l'historien d'art ? Si le fait se dérobe dans une irrémédiable relativité, quel ne sera pas le désarroi de celui qui s'adresse non pas à des faits, mais à des valeurs ? Le passé est pour lui, si j'ose dire, théâtre à double fond. Derrière la relativité des faits, il rencontre encore la relativité des hiérarchies. A quel enchaînement d'erreurs et d'illusions n'est-il pas condamné ?

Telle est en effet la profonde différence qui sépare l'Histoire de l'art de l'Histoire, la différence de nature qui fait qu'elle n'est pas une spécialisation de l'Histoire comme l'histoire diplomatique ou l'histoire des religions. *L'Histoire de l'art n'existe pas sans valeurs.* L'histoire de la peinture du XVII[e] siècle n'est pas l'histoire de tous les panneaux, toiles et murs couverts de peinture au XVII[e] siècle. Pour l'historien d'art, Poussin et Le Sueur l'emportent dix fois sur Baugin, lequel l'emporte de loin sur Dudot, et Dudot plane au-dessus d'un amas informe, qui ne fait plus partie de l'objet de l'Histoire de l'art, qui concerne seulement la recherche, comme les papiers d'archives ou les mémoires de l'époque, à titre de repère et document.

Je sais bien que d'aucuns voudraient faire croire l'inverse : mais c'est précisément qu'ils ne sont pas des historiens d'art, mais simplement des historiens s'occupant de l'art. Ils s'intéressent à une production, et non à une création.

On peut se plaire à distinguer avec Weber entre une histoire pure qui étudierait les œuvres en se gardant de tout jugement de valeur, une histoire axiologique, qui partirait d'une hiérarchie, mais qui n'en ferait pas son objet, et se contenterait de pratiquer l'histoire à propos des œuvres estimées valables, et enfin une esthétique qui serait l'étude même des valeurs, mais ne pratiquerait pas l'histoire. C'est précisément passer à côté de l'Histoire de l'art véritable, telle qu'elle est et se fait, telle que l'historien d'art la conçoit par une irrécusable expérience. Ou plutôt c'est être dupe, une fois de plus, de ce terme fait de deux mots juxtaposés, « Histoire de l'art », « Storia dell'arte », « Kunstgeschichte ». En fait, l'Histoire de l'art est directement concernée par les valeurs. Le jeu des valeurs est son objet premier et final, le sens même de son enquête historique.

Et cela, pour cette raison très simple, et jamais assez soulignée, que l'œuvre d'art n'est pas seulement un fait historique : l'œuvre d'art *est,* physiquement. Un fait historique est abstrait d'une réalité passée : le « Job » de La Tour est. Il existe, accroché au Musée d'Epinal. Appartenant au passé : mais présent. Fragile et facile à détruire : mais tant qu'il subsiste, proposé et disponible, sans pouvoir être épuisé par aucun « questionnement ». L'Histoire de l'art, disions-nous, doit se vouloir « totale » et s'intéresser aux œuvres disparues pour mieux comprendre les enchaînements et les articulations : mais son objet reste l'œuvre présente. *L'historien d'art ne s'occupe pas du passé : il s'occupe d'un présent qui a un passé.*

De sorte qu'il peut porter un jugement de valeur. Sachant que la relativité de son jugement n'affecte pas la substance même de son objet (si elle est capable d'en affecter le destin). Sachant aussi, par une intuition qu'il partage avec l'historien de la littérature, que cette relativité ne s'établit qu'à l'intérieur

d'une étroite marge. Rien ne fera jamais que le barbouillage s'élève au rang du chef-d'œuvre, sinon par la disparition du jugement, qui signifierait la disparition de l'Histoire de l'art. Et rien ne fera, tant qu'il y aura une Histoire de l'art, que Poussin se retrouve au même rang que Monsù Desiderio.

Ajouterons-nous que nous ne croyons pas tout-à-fait à l'innocence de ceux qui prétendent que, non seulement l'Histoire et la Sociologie, mais l'Histoire de l'art elle-même doit s'occuper d'un certain type de production humaine dénommé l'art sans prétendre juger ? Plus encore que des héritiers abusifs de Riegl, on discerne en eux les champions de cette grande offensive actuelle contre la notion même de l'art, et leur effort tenace pour intimider tout jugement. Déjà la critique n'ose plus guère juger l'art contemporain. Le jour où l'historien d'art désemparé acceptera, à l'encontre de toute l'expérience du passé et de sa propre conviction intime, d'accorder un intérêt égal au « Polyphème » de Poussin et au barbouillage de quelque petit maître du temps reproduisant en couleurs une estampe, le champ sera libre et supprimée l'Histoire de l'art. Car l'Histoire de l'art, répétons-le, ne s'occupe pas d'une production, mais des valeurs apportées par cette production, de ce qui est, dans l'activité artistique, au sens le plus élevé, *création*.

Dès lors l'historien d'art peut et doit accepter, comme au cœur même de sa recherche, l'incertitude fondamentale qu'est la relativité de l'Histoire et la relativité de la hiérarchie. Il ne doit pas chercher à l'évacuer par quelque subterfuge, il doit renverser le problème et partir d'elle. Il lui faut se souvenir de la grande leçon de Kant, qui loin de vouloir ramener le jugement esthétique au subjectif ou à l'objectif, partait d'une situation, et constatait que tout jugement esthétique est à la fois subjectif et posé comme universel. La présence de l'objet permet à l'historien d'art de juger, en même temps que sa dimension historique commande l'enquête qui multiplie les éclairages et les significations.

Si je déclare par exemple, que La Hyre, quoique à peine connu, est un grand peintre, je ne pars ni d'une idée reçue, ni d'un décret personnel, ni d'une curiosité généralisée pour la peinture du XVII[e] siècle. Il y a eu, il y a échange constant de l'intuition devant les tableaux à l'enquête historique. C'est une fois l'œuvre du peintre reconstruit, les liens originels rétablis, les intentions éclairées que doit apparaître l'évidence d'une création. Mais dans cette recherche, à aucun moment je ne puis dissocier le jugement de valeur du travail historique : sinon par une analyse toute théorique qui ne correspond en rien à l'expérience.

Disons plus : l'historien d'art ne saurait conduire sa recherche sans le sentiment qu'elle est, par elle-même, créatrice de valeurs. Si je n'avais plus l'impression que La Hyre est un poète authentique, qu'en approfondissant l'étude de La Hyre je remets en pleine lumière un langage mal perçu, mais un langage qui me concerne, et me semble pouvoir concerner quiconque, en un mot, si l'étude de l'artiste n'était plus entièrement liée au dévoilement d'une vérité, je cesserais aussitôt de m'occuper de La Hyre.

C'est pourquoi l'historien d'art est à l'aise dans la relativité. Il aime à la provoquer, à sentir que les hiérarchies sont mobiles, que de nouvelles significations ou de nouveaux intérêts peuvent toujours la modifier. Il regarde comme une vertu le refus des valeurs établies. Une partie de sa recherche se tourne justement vers l'histoire du goût. Quoi de plus troublant que la manière dont se fixent les hiérarchies ? Comment se forme une réputation ? Par quel secret concours de circonstances, où l'évidence de l'œuvre n'a qu'une part, telle création est élue, telle autre rejetée ? Par quels mécanismes complexes telle création garde son rayonnement, ou le voit s'éteindre ? Il y a là pour l'historien d'art une analyse passionnante qu'il convient de pousser plus loin qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Elle ne révèle pas seulement ces vicissitudes du temps dont nous parlions : elle permet de dissoudre ce conglomérat étrange, fait de traditions contradictoires, d'impulsions ignorées et subies, que constitue le goût commun. Qui se nomme lui-même *le bon goût*. Et qui ne se confond nullement avec le goût. Le bon goût, qui tend à imposer ses hiérarchies, qui interdit de regarder certaines œuvres, qui en porte d'autres aux nues. Et regarde les unes et les autres sans les voir. On se souvient du temps, point trop lointain, ou admirer Le Brun ou Puvis de Chavannes, Restout ou Gustave Moreau, attirait le même sourire nuancé de

compassion que louer aujourd'hui Bonnat, Baudry ou Ménard. L'historien d'art est celui qui analyse, démonte, remet en cause ces préférences et ces refus. Les admettant ou les rejetant, mais après enquête. Non par cet esprit de contradiction ou de retournement qui est la source des snobismes et des engouements passagers : mais à partir d'une expérience approfondie. Rompant lui-même avec les phrases faites et les jugements sclérosés, aiguisant et assouplissant sa propre vision par des exercices volontaires, des contacts avec tous les styles, et avec tous les arts, des voyages incessants dans les pays les plus divers, il doit contredire le regard, le harceler, l'irriter, l'obliger à chercher et à découvrir. Quitte à être d'abord moqué lui-même. Il importe que l'historien d'art sache avoir mauvais goût. Au sens où l'on dit de celui qui ne marche pas dans le rang qu'il a mauvaise tête.

Ainsi, responsable de son objet sur le plan même de l'existence, l'historien d'art apparaît en même temps responsable sur le plan des valeurs. Face à l'artiste, et face au patrimoine universel, il a cette double mission. Une mission qui ne lui permet pas de s'enfermer entre ses livres et sa photothèque. Ni même entre les murs des églises et des musées. Son action est dans l'écrit, disions-nous, — mais non pas seulement dans l'écrit. Il doit agir, au sens le plus banal du terme. Persuader l'éditeur, persuader les autorités administratives, organiser la défense des œuvres, sauver le bâtiment en péril, veiller à l'inventaire et à la préservation du patrimoine, peser sur le commerce pour le contraindre à l'honnêteté, défendre une critique saine, développer l'enseignement, se faire entendre du public, animer les organisations internationales : tâche infinie, et qui, chez les meilleurs, le dispute de façon cruelle au recueillement qu'exige le travail érudit...

***

De ces quelques considérations, soulignons seulement deux conséquences trop négligées. La première est que l'historien d'art doit se méfier du discours. La seconde est qu'il doit se méfier de l'histoire. Se méfier, au sens où le vieil Esope se méfiait de la langue, comme de la pire et meilleure des choses.

L'historien d'art, avons-nous dit, use du discours. Face à l'œuvre d'art qui nomme sans concept, il ne dispose que du discours conceptuel. Il risque toujours de s'y complaire, et d'en venir à juger que ce discours est la vérité de l'œuvre d'art, qu'il peut substituer ce discours à l'œuvre d'art. Le goût du discours pour lui-même est assez commun aux intellectuels. En d'autres domaines, il n'entraîne qu'une surabondance du langage ; il est de pire conséquence pour l'Histoire de l'art, dans la mesure où d'excellents esprits finissent par croire que l'œuvre d'art se réduit au concept.

Le danger est plus flagrant de nos jours : car la maladie atteint de multiples disciplines. Ne voit-on pas aujourd'hui renaître dans l'Université et autour d'elle ces sectes et ces disputes nées, non point des problèmes, mais de l'interprétation des problèmes par les penseurs d'hier ou d'avant-hier ? Ne voit-on pas imprimer des livres, des collections, qui supposent au départ chez le lecteur un acte de foi absolu dans l'autorité d'une doctrine, et l'usage d'un vocabulaire qu'il serait sacrilège de remettre en cause ? L'ambition n'est plus que de découper, recomposer, transformer en immenses et subtiles constructions de petits morceaux de pensée tombés des penseurs à la mode. Les exemples abondent en philosophie, en politique, en psychologie, en histoire : il en est, hélas, en histoire de l'art. Et pourtant, qui ne voit qu'en ce domaine, passer du système à la glose sur le système, c'est perdre à la fois ce qui est l'originalité de l'œuvre et le contenu même de la création ?

L'historien d'art doit toujours revenir à l'œuvre d'art. Il est concerné par l'œuvre d'art, et non par le discours sur l'œuvre d'art. Ce qui ne veut pas dire qu'il doive ignorer celui des autres : tout au contraire. Il doit l'étudier minutieusement, afin de n'être pas surpris par lui. Rien ne protège contre les jugements tout faits mieux que l'historique des jugements. Rien ne permet d'échapper à la facilité des théories, sinon l'inventaire des doctrines. Ce qui ne veut pas dire non plus que l'historien d'art doive lui-même négliger la forme de son propre discours. Seuls l'attention au vocabulaire et le travail de la phrase le protègent contre la tyrannie du mot. La destruction du concept admis passe par la mise en cause de l'expression. Donc la liberté du jugement, par la personnalité

du style. Le renouvellement de la vision n'est possible que par le renouvellement du discours. C'est un point sur lequel l'historien d'art ne saurait assez méditer...

S'il est un bon usage du discours, il est aussi un bon usage de l'Histoire. Ou plus exactement, qu'on nous permette de distinguer ici entre la démarche historique, indispensable et première, et la foi dans l'Histoire, qui est l'un des préjugés les plus détestables de notre temps, et qui, parmi tant d'autres méfaits, pourrait bien être la cause majeure de la crise des arts dans nos pays.

Toute création artistique s'opère dans le temps. Toute œuvre d'art relève d'une époque et d'un lieu. Toute approche de l'œuvre d'art doit donc tenir compte de cette situation. C'est dire que la démarche historique apparaît comme la seule démarche honnête, comme la démarche première et la condition de toutes les autres.

Il faut réaffirmer hautement ce point. Cet effort érudit, qui vise à retrouver les œuvres, à les atttribuer, à préciser le moment et les conditions de leur création, à rétablir le contexte matériel et intellectuel, à éclairer par les textes et les témoignages les plus divers la manière dont elles ont été vues et comprises, cet effort de connaissance historique reste le préalable de toute histoire de l'art. C'est la prise de conscience sans laquelle le jugement reste au niveau du sentiment ou de l'opinion.

Et pourtant, contre pareille enquête, nous avons vu se multiplier depuis quelque temps, sournoises ou franches, les critiques et les attaques. Les plus fins disent seulement : « histoire de l'art traditionnelle » : ce qui de nos jours est le plus sûr moyen de l'étrangler doucement, en lui enlevant crédits, lecteurs et éditeurs. Les plus pressés opposent à cette recherche pénible l'éclat du commentaire iconographique, ou sémiologique, ou psychanalytique, qui permet d'éviter les longues plongées dans les archives, et ces enquêtes exigeantes, qui au bout du compte risquent de révéler l'inconsistance de l'hypothèse la plus ingénieuse. Le peu d'efficacité de ce discours, qui n'arrive pas à sortir de l'ordre du discours, fait qu'on y prêterait peu d'importance, s'il ne venait autoriser de singuliers abus. Passe que tel jeune universitaire étudie un palais en refusant de consulter ses archives. Il est plus grave qu'un architecte restaure une église sans se soucier de son passé ; et l'on voit chaque jour, hélas, dresser les plans d'urbanisme de nos villes sans chercher à connaître les lents détours de leur évolution.

Il n'est pas question — disons-le sans équivoque — de condamner aucune approche de l'art (hormis celles, et il en existe, qui aboutissent à sa destruction, matérielle ou morale). On voit mal comment l'art, au même titre que les autres activités humaines, n'appartiendrait pas de droit à toutes les sciences de l'homme. Certes, aucune ne saurait se substituer à l'Histoire de l'art dans sa tâche et ses devoirs ; on ne peut que sourire quand on voit de jeunes prosélytes, et de moins jeunes, prétendre renouveler cette discipline en la soumettant à quelque autre type de recherche tardivement découvert, de la sociologie à la psychanalyse : ce qui est proprement vendre le bateau pour réparer les voiles. Mais il n'est guère d'analyse dont l'historien d'art ne puisse tirer parti : et il doit être suffisamment averti des autres disciplines pour leur faire à l'occasion des emprunts, et d'autre part pour leur fournir un matériau dont elles tireront ce qu'elles pourront. Si l'expérience montre que l'exploitation reste sommaire et souvent maladroite, l'Histoire de l'art y a peut-être quelque responsabilité et devrait en concevoir quelque remord. Reste que pour sa part elle ne saurait, même sous couleur d'être à la page, rejeter la démarche historique.

Notre civilisation n'a cessé d'affiner, de souligner, d'installer au cœur de sa réflexion cette notion de temps. L'une de ses préoccupations essentielles est devenue l'Histoire. C'est-à-dire l'effort pour dégager dans les manifestations humaines ces images successives dont la superposition dénonce à la fois la permanence de l'homme et cette marge changeante qui lui révèle sa liberté. Il est intéressant de partir des ressemblances essentielles pour souligner ensuite la forme changeante des manifestations : c'est le sens de cette « métahistoire » qu'Eugenio d'Ors proposait autrefois à la réflexion sur l'art, et dont les voies périlleuses restent mal explorées. On peut au rebours s'attacher au singulier, en pensant que là réside l'attrait et l'enseignement : ce qu'a choisi, parfois avec un enthousiasme un peu naïf, le XIX[e] siècle. Notre temps a perdu l'émerveillement devant l'ancien et l'exotique, et se détourne de ce

qu'il juge anecdote et simple pittoresque. Il est bon qu'il ait réagi contre ce romantisme : il serait ridicule autant que dangereux d'évacuer l'acquis avec l'excès.

On permettra peut-être à un dix-septiémiste de dire qu'il faut aujourd'hui réaffirmer, face à tous les relativismes et à toutes les dissolutions, cette universalité de l'homme qui fit la confiance et la hardiesse des temps classiques, et qui procède d'une intuition première et irrécusable. Mais qui, de nos jours, peut nier de bonne foi que le temps est la dimension même de l'homme ? L'art, précisément, ne permet pas d'oublier cette double appartenance. L'art s'arrête où disparaît le principe d'universalité : ce qu'oublie trop, sans doute, la création contemporaine saisie par le vertige de la nouveauté. La grandeur d'un art est fonction de sa signification universelle : qu'il s'agisse d'une peinture chinoise comme d'un tableau de Poussin. Mais en même temps l'art ne peut se répéter : il lui faut être perpétuelle invention, perpétuelle révélation. Il n'est d'art que par la différence.

L'historien d'art est précisément celui qui doit éclairer ou maintenir en pleine lumière cette situation historique où apparaît à la fois la permanence et la différence, le lien fondamental et la liberté de l'instant. Supprimez l'histoire : il restera parfois l'appel du chef-d'œuvre : signe vague et qui retombe vite dans l'indifférence.

J'ai souvent rêvé sur le cas de ces chefs-d'œuvre anonymes, sans lieu ni date, dont la perfection est manifeste et dont le rayonnement s'est éteint. A Lille, je ne passe jamais sans m'arrêter longuement devant cette admirable tête de jeune fille, sculpture de cire et de terre cuite, jadis attribuée à Raphaël, et qui fit longtemps la gloire du musée. C'était un peu sa Joconde : et guère moins fascinante. On l'appelait « la Tête de cire de Lille ». On lui avait réservé une salle, bâti une sorte d'autel, on venait l'admirer de partout. Un jour il fallut pourtant s'apercevoir qu'elle n'était ni de Raphaël, ni même de Duquesnoy. Les érudits ne surent lui trouver ni un auteur, ni un lieu, ni même un siècle. Ils insinuèrent qu'il pouvait s'agir d'un pastiche : mais cette solution commode, à son tour, se révéla erronée. Ce chef-d'œuvre était rejeté de l'histoire. Il ne tarda pas à être rejeté de la gloire. La « Tête de cire » est aujourd'hui placée dans une petite vitrine à laquelle la plupart des visiteurs n'accordent même plus un regard. Chef-d'œuvre pourtant, et prêt à rayonner de nouveau, le jour, proche sans doute, où l'historien d'art, avec son identité, lui rendra place parmi les plus parfaites créations de la Renaissance.

Il importe donc de rappeler l'efficacité de la démarche historique, et de revendiquer ses prérogatives, qui sont de commander toutes les autres approches de l'œuvre d'art. Mais il faut aussi déclarer la guerre à l'Histoire. J'entends, non plus cette discipline scientifique, mais cette déité cachée, ce fantôme métaphysique que nous a légué du même venant le siècle passé, et qui se mêle si insidieusement à la première qu'il n'est pas toujours possible de les distinguer ; cette doctrine où la foi paraît opérer par moyens positifs, et qui, toute proportion gardée, est un peu à la démarche proprement historique ce que l'Alchimie fut longtemps à la Chimie.

Le temps est toujours angoisse. L'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut supporter l'indéfini de sa propre liberté et cherche par tous les moyens à le nier. C'est même dans l'effort pour le fuir qu'il trouve le ressort de la création scientifique et de la création artistique. Quoi d'étonnant si, au XIX[e] siècle, quand la dimension du temps s'affirme dans la connaissance de l'homme, surgissent aussitôt les grands systèmes qui permettent de rassurer l'esprit, d'apprivoiser le temps, de l'encadrer, de lui donner un sens, et même une conclusion ? Le siècle de la recherche historique a été aussi le siècle des théories historiques. Hegel et son immense descendance récupèrent l'Absolu au bout d'une rassurante dialectique. La vision hugolienne comme les utopies socialistes débouchent sur la plaine éternelle de l'universel bonheur. L'historien, qui risquerait de révéler la liberté de l'action et la responsabilité de la décision, est sommé de s'occuper du sens de l'Histoire, de distinguer le vrai courant et les remous marginaux, d'applaudir et condamner.

L'Histoire de l'art est plus exposée que toute autre science du passé à ces simplifications. Le sentiment de renaissance avait poussé Vasari, aux sources même de l'Histoire de l'art, à proposer un facile schéma biologique : enfance, jeunesse et maturité. A travers mainte vicissitude, cette idée de progrès sera récupérée, magnifiée, remodelée par le XIX[e] siècle. Il en résulte toutes sortes d'inter-

prétations et de systèmes, d'où se dégagent, en fin de compte, pour dénominateur commun, ces deux notions aussi commodes que pernicieuses : celle d'un destin de l'art, et, corollaire naturel, celle d'avant-garde.

Il n'est pas besoin de rappeler toutes les résurgences protéennes de cette croyance en un seul chemin de vérité, de ce partage entre élus de l'Histoire et brebis égarées. Des esthétiques d'inspiration hégélienne aux simples chroniques des mouvements artistiques, on ne cesse de les rencontrer, proclamées ou inconscientes. Bien souvent, les intuitions les plus justes s'en trouvent durcies en affirmations autoritaires, et l'on voit, par exemple, les enchaînements tels que « classicisme - maniérisme - baroque », ou « impressionnistes - nabis - fauves - cubistes », au lieu de demeurer des éléments souples d'articulation au milieu d'un surgissement profus de recherches et de chefs-d'œuvre, devenir des paradigmes, les critères absolus d'un jugement, l'épée flamboyante permettant de séparer les aveugles des élus.

Nous vivons toujours sur ces idées d'un destin de l'esprit inscrit de toute éternité, et d'une création artistique qui ne constitue que les étapes de son accomplissement. Ou plutôt nous les vivons. Notre art contemporain, pénétré par ces démonstrations péremptoires, qui longtemps l'ont servi dans l'opinion, se veut désormais perpétuelle avant-garde. Il n'est plus question de la qualité d'une œuvre : mais de la révolution qu'elle apporte ; l'artiste n'est plus jugé sur ce qu'il dit : il faut savoir s'il s'inscrit dans la transcendante évolution de l'art, s'il a bien placé sa voile dans le vent de l'Histoire. Pareillement, l'historien suit, ou plutôt reconstruit, toute la perspective de l'art passé selon une grande ligne majeure : au prix d'injustices flagrantes, au prix d'incessantes acrobaties. Gustave Moreau, qui s'intègre si mal dans la ligne de son temps, n'a pu être récupéré qu'en l'accrochant aux basques du Surréalisme. Revenons à La Tour : quand Longhi découvrit avec stupeur les nuits de ce peintre oublié, qui suivaient avec vingt ans de retard celles de Honthorst, il vit en lui une sorte de solitaire lorrain peignant isolé dans la tour de sa gentilhommière comme Montaigne écrivait sans sa librairie. Quarante ans après, il reste bien difficile de faire de La Tour un peintre d'avant-garde, de déclarer qu'il allait dans le sens de l'Histoire. Faut-il pour autant exclure le « Saint Sébastien » de Bois-Anzeray ou la « Nativité » de Rennes d'entre les chefs-d'œuvre de la peinture universelle ?

Evacuer ces idées de nécessaire accomplissement d'un destin, de progrès, d'avant-garde, ne signifie nullement — comme on voudrait bien le faire croire — refuser à l'Histoire de l'art toute conceptualisation. Nous ne prétendons pas ramener l'Histoire de l'art au dictionnaire. Tout travail de l'esprit suppose une mise en ordre : et nous ne tenons pas l'ordre alphabétique pour supérieur à l'ordre raisonné. Comme dans toute discipline, le dialogue est indispensable entre la conceptualisation et l'inventaire des faits : et non moins indispensable l'équilibre du dialogue. En ce sens, la surabondance conceptuelle dont l'Histoire de l'art a longtemps souffert, et le refus de la conceptualisation qui s'affirme un peu partout aujourd'hui — réaction saine, mais réaction simpliste — offrent un égal danger : des deux côtés on risque d'aboutir à l'inertie du regard comme à l'effacement des valeurs. Mais le salut n'est pas de s'accrocher à une croyance, pour respectable qu'elle puisse être, et d'appliquer aux œuvres d'art la facile et toujours criminelle méthode de Procuste.

Si l'Histoire de l'art veut cesser d'être une vision du passé, poétique, sans doute, et très satisfaisante pour l'esprit, mais arbitraire, et qui condamne à mort toute une part de la création, si elle veut abandonner enfin ce vain travail de rhétorique où se perdent tant d'érudits occupés à réajuster des segments de trajectoire à mesure que leur travail vient révéler la fausseté de schémas trop simplistes, il faut qu'elle rejette enfin, et bien franchement, et jusque dans ses formes sournoises, cet acte de foi implicite dans le sens transcendant de l'Histoire. Il lui faut tirer les conclusions du renversement heideggerien, et retrouver la perpétuelle éclosion du temps dans sa liberté même. Fourmillement, multiples chemins qui ne mènent nulle part, croisements, déchirements, résurgences : l'attention de l'historien doit s'attacher à démêler ces écheveaux sans théorie préconçue. Non point d'un regard égal : répétons-le, qui dit art dit nécessairement jugement de valeur. Mais établissant les hiérarchies de l'intérieur de l'œuvre même, et non par rapport à un schéma idéal. Tenant compte de ce qui en elle est

nouveauté, dévoilement : puisque la création n'est que dans le temps. Mais tenant compte aussi de l'importance des significations aux yeux de l'esprit : car tout art est langage.

L'artiste, répétons-le, est celui qui nomme sans concept. Il isole de l'expérience et place dans une évidence universelle un élément qui désormais appartient à notre connaissance et permet une lecture plus riche de soi-même ou du monde. La différence entre la brute et l'homme civilisé tient à la richesse de ce vocabulaire. Encore faut-il que l'œuvre d'art ne s'efface pas, que cette évidence ne s'éteigne pas dans les replis du passé. L'historien d'art est celui qui, dans le champ immense de la création non conceptuelle, a charge de maintenir ces significations, ou de les restaurer dans leur première évidence. Par quoi l'historien d'art doit être le serviteur de l'œuvre d'art. Sa première vertu est l'humilité.

JACQUES THUILLIER

Sur l'Europe

... Si depuis l'époque médiévale il n'y avait eu en Europe une quantité innombrable d'insatisfaits de cette sorte, peut-être la fameuse faculté européenne de perpétuelle métamorphose ne se serait-elle jamais développée... La Chine offre l'exemple d'un pays où l'insatisfaction de grande envergure et la faculté de métamorphose sont éteintes depuis des siècles; et les socialistes, les idolâtres de l'État en Europe, au moyen de leurs mesures pour l'amélioration et la sécurité de la vie, pourraient aisément aboutir chez nous à des conditions chinoises, à un « bonheur » chinois, pourvu qu'ils exterminent au préalable cette insatisfaction, ce romantisme plus morbides, plus délicats, plus efféminés qui, pour le moment, existent encore sous de multiples aspects. L'Europe est une malade qui doit une suprême reconnaissance à son incurabilité et à l'éternelle métamorphose de sa souffrance : ces situations, ces dangers, ces douleurs et ces expédients par leur renouvellement incessant ont fini par provoquer cette irascibilité intellectuelle qui est presque autant que du génie, et en tout cas la mère de tout génie.

NIETZSCHE.
Le Gai Savoir, § 24
(Ed. Gallimard, trad. P. Klossowski).

Sur l'imposition des patrimoines

Réponse à Pascal Salin

PIERRE URI

Nous poursuivons avec l'article de Pierre Uri, et celui qui suit, de Claude Bruclain, le débat sur la réforme de la fiscalité française engagé par Pascal Salin dans notre numéro 3.

Avec Pascal Salin tout est d'une rafraîchissante simplicité. L'emploi n'a rien à voir avec la croissance : il suffit que les salaires soient assez bas pour que les entreprises embauchent toute la main-d'œuvre disponible. La flexibilité des changes assure automatiquement l'équilibre des balances des paiements et l'autonomie des politiques conjoncturelles : on tient pour rien les effets pervers sur l'activité, c'est-à-dire une réduction des marges et des investissements quand les monnaies s'apprécient, une surchauffe quand les monnaies se déprécient, en d'autres termes des réactions inverses à celles qu'appelleraient les situations respectives. La quantité de monnaie détermine seule et seulement le taux d'inflation : les coûts d'importation n'ont qu'à être compensés par une réduction de la circulation monétaire, les salaires ne peuvent monter si l'émission de monnaie n'en finance pas la hausse.

Cette fois-ci, c'est l'impôt qui est en cause. La fonction n'en serait que de couvrir les dépenses publiques. Foin des idées qui en font, avec l'épargne, l'instrument d'un équilibre de l'économie globale. A quoi bon taxer le capital ? Tout économiste, dit notre auteur, sait que le capital et le revenu sont équivalents : la valeur du capital n'est pas autre chose que l'actualisation des revenus futurs. Bien sûr, on observera que dans le rendement il y a à la fois l'intérêt et la plus-value. Pascal Salin tranche d'un trait : les plus-values sont des revenus comme les autres. On observera aussi qu'en général la fiscalité ne frappe que les revenus monétaires : là est l'erreur. Il faudrait inclure dans le revenu les services que rend l'habitation occupée par son propriétaire, cela s'est fait et il n'y a pas de difficulté de principe. Mais il faut saisir aussi les satisfactions que donnent la possession d'un beau meuble ou d'une œuvre d'art, les loisirs et la possibilité de culture qu'offre une situation bien assise et, pourquoi pas, chiffrer en termes de flux sur une période le prestige et la puissance que confère la fortune. Moyennant toutes ces conditions, l'impôt sur le revenu paraît pouvoir atteindre les objectifs d'un impôt sur le capital. Ce qui préoccupe Pascal Salin, c'est d'éviter que ces modes d'imposition se conjuguent. Il préfère d'ailleurs une troisième formule : l'impôt progressif sur la dépense globale. Il ne fait aucune référence à l'inventeur qui était Nicholas Kaldor, mais ce professeur, devenu Lord, est socialiste. Le rapport du groupe récemment présidé par James Meade paraît une meilleure caution.

En fin de compte, c'est surtout l'impôt sur le capital qu'il s'agit d'écarter. Pascal Salin s'en méfie puisqu'il est à la mode. Il prétend que l'idée en est chargée d'un contenu affectif : imposer le capital, c'est commencer à détruire le capitalisme. Peut-on suggérer de parler d'impôt sur la fortune ou d'imposition des patrimoines ? On pourra alors raisonner sainement sans se laisser entraîner par les mots. Il croit aussi que le revenu est plus aisé à évaluer que le capital. Il y a bien des cas où l'on peut en douter. La valeur locative qui est retenue en matière

de foncier ou de taxe d'habitation est à peu près impossible à définir, alors que la valeur vénale peut être fixée par le marché. Quantifier les satisfactions non monétaires que donne au cours d'une année la possession d'un tableau est une opération beaucoup plus abstraite que d'expertiser la valeur du tableau. Vouloir inclure les plus-values, même non réalisées, dans le revenu d'une année, c'est se heurter non seulement à la difficulté de découvrir un prix en dehors d'une transaction : en outre il serait injuste de prendre deux cotations, par exemple en début et en fin d'année, c'est-à-dire à des jours déterminés, comme on peut prendre le cours d'achat et le cours de vente, c'est-à-dire deux dates définies, pour les plus-values réalisées. Etant donné ce que reprendrait l'impôt progressif sur des différences qui peuvent être passagères, la justice exigerait de comparer, non des cours à dates fixes, mais des cours moyens sur l'ensemble de deux périodes. L'opération est impraticable.

Pascal Salin tient à établir un lien indissociable entre revenu et capital pour que toute dualité d'impôt apparaisse comme un double emploi. Même en théorie, ce n'est pas si simple. On connaît la formule de Hicks : le revenu, c'est ce qu'on peut consommer sans s'appauvrir. Elle aboutit à inclure les plus-values même latentes, mais elle suppose le maintien du capital, c'est-à-dire toutes les difficultés que comporte la mesure de l'amortissement. Irving Fisher les évitait en distinguant clairement le compte de capital, qui représente un stock et ses variations, et le compte de revenu, qui est un flux de services sur une période, y compris ceux que rendent les biens durables. Ainsi l'amortissement ne réduit pas le revenu, l'investissement n'en fait pas partie, le revenu est égal à la consommation de services. Si le revenu contient au contraire le maintien du capital, soit par l'amortissement, soit par les plus-values, on risque à la fois un cercle vicieux et une contradiction. Le maintien du capital, c'est le maintien de revenus ultérieurs. Ils seront d'autant plus élevés que le taux d'intérêt sera plus élevé ; la compensation, c'est que la valeur actuelle de ces revenus ultérieurs est d'autant plus réduite, le taux d'actualisation étant égal au taux d'intérêt. Mais dès lors qu'on ne sait pas si les taux d'intérêt ne se modifieront pas, on ne sait plus lesquels anticiper. Et si la valeur du capital et celle des revenus varient dans le même sens sous l'effet de l'expansion ou de la récession, en revanche une hausse du taux d'intérêt fait baisser la valeur du capital, comme on le voit constamment sur le marché des obligations ou des actions. L'un et l'autre, loin d'être équivalents, varient en sens inverse. On voit déjà qu'en théorie une dualité des impôts aboutirait à un système plus stable par les compensations qu'il comporte.

Tant s'en faut que je sois en désaccord avec toutes les remarques de Pascal Salin, ses critiques du système ou de l'absence de système en vigueur en France ; et même une ou deux de ses propositions, si elles étaient applicables, ne paraîtraient pas inacceptables dans leur principe. Que l'exclusion des revenus non monétaires, sauf dans certains cas les avantages en nature mais dont la valeur est chiffrable, aboutisse à taxer inégalement des citoyens dont le bien-être est comparable, la remarque est fondée : mais c'est plus à travers le capital que par une tentative d'imposition sur le revenu qu'on écartera cette discrimination. La suppression de tout loyer imputé sur l'habitation principale occupée par son propriétaire est le cas le plus flagrant. Et Pascal Salin a raison de souligner la distorsion injuste qui en résulte. Couvrir le loyer qu'on paie comme locataire, par un loyer qu'on touche comme propriétaire d'un autre local, devrait être traité comme équivalent à l'occupation de l'immeuble dont on est propriétaire. L'option, qui serait favorable à une mobilité tant vantée, est complètement faussée par le régime fiscal. Dans un cas on ne paie rien, dans l'autre on n'obtient aucune exonération sur le loyer qu'on paie, on peut payer jusqu'à 50 % sur celui qu'on reçoit. Pascal Salin aurait pu ajouter que l'avantage au propriétaire occupant est d'autant plus grand que ses revenus sont plus élevés : non seulement le loyer imputé serait taxé dans une tranche plus haute, mais la suppression de la plupart des déductions pour travaux, qui été décidée en contrepartie de l'exonération, atteint généralement les plus pauvres : ceux qui n'ont pas les moyens de s'acheter une habitation neuve où il y aura peu de travaux, et qui dépenseront beaucoup pour réparer et rénover.

Que les plus-values soient des ressources

taxables, on remercie Pascal Salin de l'admettre. Peut-être même simplifie-t-il trop. Il n'est pas interdit d'apercevoir la différence entre une opération exceptionnelle et une rentrée régulière, entre une ressource qui peut avoir mis plusieurs années à se former et l'annualité qui par convention mesure le revenu. A quoi on peut ajouter que l'emploi de cette ressource peut être différent, qu'elle a moins de chance d'être consommée et davantage d'être réinvestie.

Au moins Pascal Salin ne refuse-t-il pas la progressivité de l'impôt, même si, comme économiste, il refuse de prendre parti sur ce qui lui paraît un choix politique, et a des doutes sur la comparaison des sacrifices psychiques qui prétendrait la fonder : l'idée qu'à revenu plus élevé, un taux même plus lourd représente une perte de satisfaction qui n'est pas plus grande qu'un taux plus léger sur un revenu plus bas.

Pascal Salin accepte aussi qu'il y ait des droits de succession, de sorte que les différences de situation répondent davantage à la capacité, à l'effort ou à la prise de risque. Assuré cependant que la possibilité de laisser ses biens à ses enfants est une incitation majeure, il voudrait, si la distinction est possible, que chacun ne transmette que ce qu'il a lui-même gagné, non ce qu'il avait déjà hérité.

C'est dire à quel point les positions de Pascal Salin se distinguent des propositions fracassantes d'un autre économiste libéral, Maurice Allais ([1]). Aux yeux de celui-ci il n'y a que deux bons impôts : la taxe à la valeur ajoutée, à la condition qu'elle soit d'un taux rigoureusement uniforme pour ne pas influencer le choix des consommateurs ; et l'impôt sur le capital, à la condition qu'il porte sur les actifs matériels à l'exclusion des droits et créances. L'impôt sur le capital est alors un impôt réel, qui ne tient aucun compte de la situation d'ensemble du contribuable. Les droits et créances sont exonérés pour éviter des doubles emplois, par exemple entre une société et ses actionnaires ; la conséquence est que les actifs bruts sont taxés sans déduction pour l'endettement qui a permis de les acquérir. La taxation est indépendante du revenu qu'engendre le capital, de telle sorte qu'elle aboutisse à l'utilisation la plus productive des biens rares. Le but est de supprimer à la fois tout impôt sur le revenu, toute progressivité, tout droit de succession. Le marché est censé assurer que les rémunérations correspondent à la valeur des services rendus à la collectivité. Toute redistribution est donc injuste, si du moins une politique de concurrence élimine les profits de monopole, si la création monétaire est exclusivement réservée à l'Etat, si enfin l'impôt sur le capital, sinon confisque, du moins rabote l'intérêt pur ou la rente pure.

De tels schémas peuvent paraître très éloignés des réalités complexes et enchevêtrées d'une économie réelle, y compris les inégalités de départ, les différences de force contractuelle, les structures de marchés intermédiaires entre la concurrence et le monopole, les pesanteurs traditionnelles qui déterminent la hiérarchie des revenus. Quant au rejet des droits de succession, la justification en paraît singulièrement sommaire : il suffit à Maurice Allais d'accepter l'idée que la possibilité de laisser ses biens à ses enfants est un important stimulant. Il ne lui vient pas à l'esprit que les hommes épargnent essentiellement parce qu'ils ne savent pas dans combien de temps ils mourront : c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent pas vivre sur leur capital. Il oublie aussi qu'une garantie totale donnée aux héritiers les dispense de l'effort et de l'épargne, de telle sorte que, au niveau collectif, l'incitation s'annule. Et on s'étonne qu'un économiste qui parle tant d'efficacité ne s'inquiète pas de l'étrange dévolution du pouvoir dans l'entreprise que constitue, en l'absence de tout droit de succession, la monarchie héréditaire : ce n'est pas seulement l'héritier incapable qui court des risques, il faudrait penser à ses travailleurs. Que Maurice Allais ne s'étonne pas, malgré sa rigueur intellectuelle et l'excellence de ses intentions, de ne pouvoir, par ses propositions, rassembler libéraux et socialistes.

Il n'y a donc de commun entre Maurice Allais et Pascal Salin que le rejet de droits sur les transactions concernant les actifs, et aussi la recherche d'un impôt unique. Pour le reste, leurs conceptions sont diamétralement opposées, Allais veut substituer l'impôt sur le capital tel qu'il le conçoit à tout autre impôt direct, Pascal Salin cherche à éviter

(1) MAURICE ALLAIS : *L'impôt sur le capital et la réforme monétaire*, préface de Raymond Azon, Hermann, Paris, 1977.

l'impôt sur le capital en marquant que, si le revenu est convenablement défini, et mieux encore la dépense, l'imposition sera satisfaisante.

Un point au moins doit être acquis, il est commun à toutes les propositions les plus cohérentes de réforme, si opposées qu'elles puissent être : l'imposition actuelle, qui ne porte que sur les revenus monétaires, ne touche pas l'ensemble des facultés contributives ou de la capacité de dépense, dans lesquelles entrent aussi les plus-values, les services rendus par la détention d'un capital même en l'absence de recettes monétaires, et il faudrait ajouter les dons ou héritages reçus. On rejoindrait ainsi l'idée lancée dès 1932 par le Professeur Haig, et qui a été reprise de façon détaillée et systématique par le rapport de la Commission Carter instituée au Canada en 1966 : l'accroissement de la capacité économique au cours d'une période donnée. L'imposition ne va pas alors sans l'abandon de l'annualité, l'étalement sur une période mobile de cinq ans. L'un des effets est de rendre les droits de succession progressifs, sinon avec la fortune, du moins avec les ressources courantes de l'héritier.

Mais pour refuser la combinaison d'un impôt sur le revenu et d'un impôt sur le capital, Pascal Salin recourt à deux arguments qui ne peuvent être en aucun cas retenus.

Maurice Allais admet que les capitaux n'ont pas tous le même rendement, et l'une des justifications à l'impôt qu'il imagine, c'est de renforcer l'incitation à la meilleure utilisation du capital. Pascal Salin pose qu'à la condition de bien définir le rendement, il est inévitablement égal pour tous les capitaux. Si l'observation courante, comme Maurice Allais le reconnaît, paraît montrer le contraire, on peut toujours forcer la réalité à s'aligner sur une affirmation rigoureusement théorique. Si on inclut dans le rendement non seulement les plus-values, réputées des revenus comme les autres, mais aussi les satisfactions psychiques non mesurables, on a gagné par avance. La possession d'une résidence secondaire ou d'un beau bateau, la puissance que donne le contrôle d'un journal, le loisir que permet la fortune, seront affectés d'une valeur telle que la proposition soit vérifiée. Pascal Salin ne paraît se soucier, dans ce domaine essentiellement pratique qu'est l'assiette de l'impôt, ni du saisissable ni du mesurable.

Mais l'autre point qui appelle une réplique véhémente, c'est l'utilisation qui est faite du concept de capital humain. Est-il aussi fructueux que Salin le prétend ? Sans doute permet-il, dans une analyse des facteurs de la croissance, de mettre à côté de l'équipement matériel le niveau d'éducation : Edward Denison y découvrait même l'élément le plus décisif. Et la formation peut être en partie considérée comme un investissement. Mais tirer de là que la rémunération du travail traduit, par l'application d'un simple multiplicateur, la valeur du capital humain, c'est traiter l'homme comme une marchandise. C'est surtout refuser toute différence entre le revenu du travail et le revenu tiré du capital, c'est-à-dire renverser les notions les plus traditionnelles et les plus fermement établies.

Car il y a tout de même deux différences absolument radicales.

Quand le travail s'arrête, le revenu s'arrête, alors qu'un capital matériel constitue une source permanente. John Stuart Mill notait déjà que pour cette raison le revenu du travail ne pouvait être entièrement dépensé, celui du capital pouvait l'être. Il fallait donc à l'impôt sur le revenu une déduction pour l'épargne nécessaire aux salariés. C'est celle même qui est octroyée en soustrayant à l'impôt les cotisations ou retenues pour retraite.

L'autre différence, c'est qu'à moins de rétablir l'esclavage, le capital humain n'est pas aliénable, il ne constitue pas une ressource dissociable de son produit. Les biens fournissent au contraire une ressource supplémentaire par rapport aux revenus qu'ils engendrent : ils peuvent être liquidés en cas de besoin.

Telle est la raison de fond pour laquelle tous les pays connaissent une distinction entre l'imposition du capital et celle du travail. La technique qui consiste à surimposer le revenu de l'un ou à alléger les taux de l'autre est une approche indirecte et forfaitaire, en fin de compte une cote mal taillée. La méthode sur mesure pour découvrir la part de capital dans le revenu consiste à superposer à un impôt unique sur le revenu une taxation du capital en tant que tel.

Pourquoi diable chercher un impôt unique ? Une imposition du capital à taux pro-

gressif, que Pascal Salin accepterait si elle remplaçait l'impôt sur le revenu, devrait comporter une escalade des taux qui, en particulier dans les cas où il n'y a pas de recettes monétaires, apparaîtrait impraticable. Une imposition du revenu qui tienne compte des satisfactions psychiques que donne la détention du capital ne peut être atteinte qu'à travers une recherche de la valeur du capital lui-même et l'imputation dans le revenu d'une fraction forfaitaire de cette valeur. Pascal Salin préfère l'impôt progressif sur la dépense globale. L'idée est en effet séduisante. Hobbes remarquait déjà qu'il était paradoxal de taxer les gens sur les produits de leur activité, c'est-à-dire sur ce qu'ils contribuent à la collectivité, plutôt que sur leur dépense, c'est-à-dire ce qu'ils prennent au tas commun des ressources. C'est aussi une formule radicale pour éviter que l'impôt fasse concurrence à l'épargne, mieux même qu'il y incite et que ces deux formes de restriction de la dépense apparaissent mutuellement complémentaires. Mais Kaldor qui a proposé l'idée, et Meade qui l'a reprise, ne sont pas insensibles aux difficultés considérables qu'elle comporte dans l'application.

Il y a d'abord un problème de principe. Doit-on à tout moment et indépendamment de la conjoncture exonérer totalement l'épargne au moment où elle se forme ? C'est l'effet d'un impôt qui ne porte que sur la consommation, et il n'y aurait pas de demi-mesure ou de retour en arrière dans le sens d'une exonération partielle du revenu épargné. A la marge un impôt progressif de cet ordre atteint des taux très élevés. D'autant plus qu'il s'exprime sur la dépense taxe non comprise. Si l'on exprimait dans les mêmes termes l'impôt sur le revenu, les 98 % qu'atteint la surtaxe anglaise représentent en réalité 98 d'impôt pour 2 de revenu restant disponible, c'est-à-dire un taux de 4900 %. On voit l'inhibition formidable aux dépenses les plus ordinaires qui résulterait, pour un rendement égal à celui de l'impôt sur le revenu, de taux marginaux d'impôt sur la dépense qui pourraient tripler ou décupler les prix.

Surtout la dépense globale ne se saisit pas directement, mais à travers toute une série d'additions et de soustractions. Il faut partir de l'encaisse et des actifs initiaux, y ajouter les revenus, les emprunts obtenus, une fraction des achats de biens durables imputable à la consommation courante. Il faut déduire les actifs et les encaisses de fin d'exercice, les remboursements d'emprunts et les encaisses finales, la part des achats dont les services sont reportés sur la suite. La différence de ces deux sommes donne la dépense globale. La déduction d'abattements à la base familialisés, et personnalisés pour les handicapés, aboutit à la dépense taxable.

C'est dire que la déclaration est infiniment plus compliquée que pour l'impôt sur le revenu. On n'évite pas la difficulté de définir le revenu lui-même, puisqu'il est impliqué dans le calcul de la dépense. On n'évite pas la difficulté de distinguer la consommation et l'investissement dans les cas limites que sont l'éducation et les biens durables. On n'évite pas le problème des frontières entre consommation et dépenses nécessaires au maintien ou à l'acquisition du revenu, ainsi des voyages ou des repas d'affaires. On n'évite pas un problème comparable à celui qui se pose pour le revenu annuel. S'il est bas une année, élevé une autre, la progressivité aboutit à ce que la somme payée sur deux ans soit supérieure au montant qui serait acquitté chaque année si le revenu était la moyenne des deux. En d'autres termes l'impôt varie non seulement avec le montant mais avec les fluctuations. De même les dépenses sur les biens durables, et en particulier les résidences, doivent être étalées si on ne veut pas tout d'un coup provoquer un bond dans l'imposition progressive de la dépense globale. L'impôt n'est pas seulement progressif avec le montant de la dépense, mais avec sa concentration dans le temps. Meade remarque au surplus les conséquences qui résulteraient d'une absence d'harmonisation entre pays : le contribuable aurait avantage à gagner ses revenus, dont il épargne une part, dans un pays qui n'impose que la dépense, à prendre sa retraite dans un autre qui impose au contraire le revenu. La conclusion que tirent à la fois Kaldor et Meade, c'est que l'impôt progressif sur la dépense globale ne peut être appliqué à la généralité des contribuables : il peut être un bon substitut, dans le système fiscal britannique, et dans un pays où l'épargne est insuffisante, à la surtaxe progressive qui ne touche qu'un petit nombre d'assujettis, mais à des taux très élevés.

Dans le cas de la France, peut-on faire

l'impasse sur la réalité fondamentale ? L'assiette des impôts, sauf en ce qui concerne les revenus des salariés déclarés par des tiers, est terriblement mal assurée. On peut citer pêle-mêle les estimations du Conseil des Impôts, les rapports du Centre d'Etudes des Revenus et des Coûts. Dans les cas où les revenus déclarés ou imposés sont une fraction des revenus effectifs, la perte pour l'Etat est beaucoup plus que proportionnelle. Elle est d'ailleurs difficile à calculer, faute de savoir comment l'évasion se répartit suivant les tranches de revenus. Si elle se concentre dans les tranches élevées où l'impôt progressif jouerait à plein, la perte pour la puissance publique est d'autant plus lourde. On n'a le choix qu'entre laisser subsister un système intolérable, instaurer des contrôles policiers insupportables, ou imaginer une structure fiscale qui fournisse des recoupements tels qu'il devienne beaucoup plus difficile de frauder.

Tel doit être le premier objectif. Quelles que soient les intentions des textes, on ne peut parler d'équité quand ils ne sont appliqués dans toute leur rigueur que pour certaines catégories, et dans les autres frappent certains à plein à proportion qu'ils sont plus honnêtes.

Mais en outre il s'agit de sortir d'un système que des retouches successives ont rendu de plus en plus incohérent. Les principes de l'impôt sur le revenu étaient d'atteindre plus lourdement les revenus du capital, faute que le projet Caillaux d'impôt sur le capital lui-même ait été adopté, moins lourdement ceux du travail, et les revenus mixtes à un taux intermédiaire. Aujourd'hui la hiérarchie est renversée. Le capital pur peut être moins frappé que le travail. Deux sortes d'avantages y coucourent, qui se raccordent mal entre eux. D'un côté des réductions d'impôt sur le revenu de l'épargne antérieure : déductions généreuses pour l'immobilier, exonération des livrets d'épargne ou d'épargne-logement ; plafonnement sur les intérêts obligataires ou des intérêts des créances ; avoir fiscal qui constitue éventuellement le seul cas d'impôt négatif ; abattements spéciaux sur le revenu des obligations ou des actions. L'autre technique est une déduction sur le revenu au moment de son emploi : déductions plafonnées des intérêts des emprunts et de certains travaux pour l'habitation principale, alors même qu'elle ne comporte pas de revenu imputé ; déductions non plafonnées des intérêts et des travaux, même d'amélioration, pour les propriétaires bailleurs ; déductions plafonnées des primes d'assurance sur la vie. On ne s'assure pas dans la deuxième technique qu'il s'agit d'une épargne nette et non d'un arbitrage : témoin la mesure la plus récente, 5.000 francs par an d'achats d'actions, majorés pour les familles. Dans tous les cas, et sauf l'avoir fiscal, où la progression joue au-delà d'un taux marginal de 33 % (2), les avantages sont progressifs avec le revenu, soit que l'impôt réduit soit d'autant plus avantageux que le taux normal serait plus élevé, soit que la déduction sur le revenu aboutisse à restreindre l'application du taux marginal.

La justification d'un impôt sur les grandes fortunes est à la fois de fournir des recoupements sur les revenus les plus importants et de corriger une inégalité majeure. Ce qu'on peut savoir de la répartition des patrimoines montre qu'elle est encore beaucoup plus inégale que la distribution des revenus. En d'autres termes le patrimoine représente statistiquement un multiple d'autant plus élevé du revenu que ce revenu est lui-même plus élevé. Un impôt sur le patrimoine serait-il seulement proportionnel, il en résulterait que normalement il serait déjà progressif avec le revenu. Mais quand de si grandes inégalités de bien-être et de puissance doivent être réduites, on est justifié à passer à des taux progressifs sur les fortunes elles-mêmes. Loin que l'imposition des plus-values exclue celle de la fortune, elle l'appelle comme un complément. Car autrement on risque de frapper ceux qui sont obligés de réaliser, non ceux qui peuvent indéfiniment attendre.

Cette base fournirait la clé d'une réforme des droits de succession. Au lieu de contribuer à une redistribution, le système français présent fige les fortunes dans les mêmes familles. Tel est l'effet de l'incroyable écart entre les abattements ou taux applicables en ligne directe et dans toutes les autres lignes de dévolution. En d'autres termes, il n'y a aucune liberté effective pour celui qui

(2) L'actionnaire qui reçoit un dividende de 100 est réputé avoir touché 150 avant impôt dont 50 d'impôt, représentant une partie de celui qu'a acquitté la Société sur ses bénéfices. S'il doit moins de 50 sur 150, c'est-à-dire 33 %, il a droit à un remboursement. Si son taux d'impôt personnel est plus élevé, il paie la différence en sus.

a gagné et épargné. Des droits absolus sont au contraire reconnus à l'héritier. Nous vivons non dans une société capitaliste, mais dans une société bourgeoise, qui s'en distingue en ce qu'elle réserve les privilèges non aux plus doués, mais à leurs fils. Il faudrait tout au rebours accroître les abattements à la base, et en créer de substantiels en dehors de la ligne directe, ainsi que des taux intermédiaires alors qu'aujourd'hui ils montent tout de suite aux extrêmes. En contrepartie les droits pourraient être personnalisés suivant la position de l'héritier. Comment peut-on traiter l'orphelin mineur comme l'homme qui hérite alors qu'il est en pleine possession de ses moyens et de sa propre situation ? Et il paraît à la réflexion assez extraordinaire que les plus riches ne paient que les mêmes droits que les plus pauvres. Il serait de bon sens de prévoir que les parts reçues en héritage qui portent le patrimoine dans une des tranches prévues pour l'impôt sur les grandes fortunes supportent une surtaxe dont le taux serait défini en rapport avec le taux de base prévu dans les tranches en cause.

Si l'on veut mieux assurer le fonctionnement de l'impôt et en faire un moyen d'incitation à l'épargne, on doit se demander s'il ne faudrait pas envisager un système plus large d'imposition du patrimoine qui se substituerait à la différence théoriquement maintenue dans l'imposition des revenus du travail et du capital. L'idée est de substituer au système extrêmement injuste et distordu d'incitations à l'épargne un mécanisme unique : une réduction d'impôt qui soit un pourcentage de l'épargne nette. Il y a, pour mesurer l'épargne, deux formulations équivalentes : l'excès des achats en cours d'année au prix d'acquisition sur les ventes au prix du premier jour de l'exercice ou d'acquisition en cours d'exercice, et des remboursements d'emprunts sur les emprunts contractés ; ou l'accroissement du patrimoine, minoré des plus-values et majoré des moins-values — celles-ci doivent être comblées par une épargne supplémentaire pour maintenir le même patrimoine.

Cette réduction porte sur l'impôt, elle représente un pourcentage de l'épargne, elle se combine avec un impôt progressif : il apparaît qu'au rebours de la situation actuelle, elle serait proportionnellement plus forte, par rapport à l'impôt dû, pour les ménages plus modestes dont l'épargne est plus difficile et plus méritoire. Elle retarde la progressivité pour les gros revenus qui épargneront plutôt que de consommer. Mais on peut aussi bien prendre une formulation inverse : il y a surtaxation progressive de la consommation globale par rapport à l'épargne.

Il est évident que cette réduction ne peut être accordée qu'à ceux qui déclarent leur patrimoine en début et en fin d'exercice. Un taux de l'ordre de 0,5 % serait la contrepartie de l'avantage sur l'épargne. Si cet avantage est une réduction d'impôt égale par exemple à 20 % de cette épargne, un calcul rapide donne que le coût net pour l'Etat serait au maximum égal aux avantages actuels qui sont présentés comme des incitations à l'épargne des particuliers.

La liquidation de l'épargne devrait donner lieu à une taxe du même taux que la réduction d'impôt pour épargne : seraient exonérées les retraités et les chômeurs. Il n'y a plus aucune contradiction à donner un avantage aussi bien pour l'achat de biens ou de titres existants que pour la construction neuve ou les souscriptions à des émissions. En solde, et pour les particuliers pris ensemble, c'est l'épargne nette collective qui reçoit une incitation fiscale.

Les raisons de rendre le système optionnel sont non seulement politiques, mais techniques.

On n'introduirait une imposition générale du capital qu'en contrepartie d'un avantage pour l'épargne, il n'y aurait pas d'obligation générale de déclaration des patrimoines.

Il faut déclarer son patrimoine pour obtenir la réduction pour épargne, après quoi il est difficile de beaucoup sous-évaluer son revenu. Il n'y a de difficulté qu'au départ, si des avoirs étaient dissimulés pour les faire apparaître ensuite comme épargne : des taux très élevés sur les avoirs dissimulés devraient être prévus, par exemple décuples. Ceux qui préféreraient payer des taux d'impôt sur le revenu éventuellement majorés, en renonçant à la réduction pour épargne, pour ne pas avoir à déclarer leur patrimoine seraient suspects de n'être si indifférents aux taux d'imposition que parce qu'ils les acquittent sur des revenus fortement minorés. L'Administration saurait comme avec une tête chercheuse où orienter ses vérificateurs.

On voit que l'idée fondamentale est, comme dans les projets Kaldor, que l'impôt incite à l'épargne au lieu de lui faire concurrence : c'est une condition nécessaire de l'équilibre économique, car des impôts accrus ne servent finalement de rien s'ils sont pris sur l'épargne et non sur la consommation. Mais on n'est pas obligé d'aller à l'exonération à 100 %. Le système est modulable suivant la conjoncture ; il peut l'être aussi, une fois qu'il sera rodé, pour favoriser certains types d'actifs : l'arbitrage des obligations vers les actions pourrait, par exemple si on souhaite favoriser la prise de risque, s'accompagner d'une réduction d'impôt supplémentaire. L'essentiel est de faire converger deux recherches : celle d'un bon instrument économique, celle de recoupements efficaces pour assurer enfin sérieusement l'assiette de l'impôt en France.

L'imposition des plus-values, si elle avait été correctement conçue, aurait tout aussi bien contribué à faire fonctionner correctement l'ensemble du système fiscal. Encore faut-il que les exemptions soient les moins nombreuses possible. De la sorte on peut opérer sans mauvaise conscience les redressements tirés des éléments du train de vie ou des dépenses ostensibles et notoires : on n'est plus obligé d'imputer un revenu même à ceux qui vivent d'autres ressources ; elles ne peuvent être que des plus-values, ou la liquidation d'un capital, qui ne va pas lui-même sans plus-values ou moins-values. Aujourd'hui les propriétaires bailleurs réclament des factures pour les travaux parce qu'ils peuvent opérer des déductions sur leurs loyers ; si les exonérations sur la revente de l'habitation principale avait été plafonnées, tout le bâtiment serait rentré dans le circuit de la T.V.A. et de l'impôt sur les bénéfices à travers la déduction sur des plus-values éventuellement taxables. L'intérêt de l'acheteur se serait opposé à des minorations aux droits de mutation, l'héritier y aurait regardé à deux fois à sous-estimer une succession, les plus-values gonflées par cette évasion risqueraient de lui coûter plus cher que les droits éludés.

Surtout on voit comment une combinaison cohérente d'impôts résout par des critères économiques spontanés les difficultés de définition qui, dans tout autre système, relèvent de distinguos juridiques arbitraires et mouvants. Serait considéré comme une épargne tout bien que le contribuable soumettrait à l'impôt optionnel sur le capital, et qui est en outre susceptible de plus-values. Ce critère élimine les biens durables ordinaires qui ne peuvent que se déprécier par l'usage. En revanche, meubles ou objets précieux, or ou résidences secondaires, ne seraient inclus dans l'épargne qu'en contrepartie de charges fermes ou éventuelles au titre de l'imposition du patrimoine et des plus-values. Les actifs pourraient être suivis sans qu'on en perde la trace.

Dès lors qu'on envisagerait de substituer une imposition du patrimoine à la différence d'assiette entre salaires ou revenus assimilés et les autres, on peut se demander ce que deviendraient les 20 %.

L'application de cet abattement pourrait changer entièrement d'objectif et de base.

Il cesserait de dépendre de la catégorie des revenus et de la forme juridique de l'entreprise : le P.D.G. d'une société, ou le gérant minoritaire d'une S.A.R.L., est aujourd'hui favorisé par rapport à l'entrepreneur individuel, qui est au contraire favorisé s'il s'inscrit dans un centre de gestion agréé, puisqu'il obtient les 20 % sans même que ses revenus entrent comme les salaires dans les bases de la taxe professionnelle. Cet abattement serait consenti sur les revenus dans des limites qui ne seraient pas définies par des montants absolus, mais par rapport au salaire le plus bas versé dans la même entreprise. Les frais professionnels, forfaitaires ou déclarés, ne seraient imputables que sur cette fraction. En d'autres termes, au delà, un ressaut délibérément introduit ferait passer à l'imposition du revenu brut. Un autre ressaut comporterait la réinsertion des revenus des dirigeants, au delà d'un autre seuil, dans les bénéfices sociaux dont ils seraient considérés comme une distribution.

Le mécanisme ainsi conçu inciterait les dirigeants, soit à modérer leur propre rémunération, soit à remonter celle de leurs salariés.

L'imposition progressive des fortunes et la réforme des droits de succession sont le moyen de réduire l'inégalité des patrimoines. La transformation de l'abattement sur salaires est le moyen supplémentaire de resserrer la hiérarchie des revenus.

PIERRE URI

Pour la justice : impôt annuel sur le capital ou impôt sur les successions ?

CLAUDE BRUCLAIN

A QUELQUES LONGUEURS du bicentenaire de la Révolution française, il serait intéressant de dresser le bilan des pans de notre société qu'elle n'a pas atteints. Ainsi le système fiscal d'aujourd'hui est-il beaucoup plus proche de celui de l'Ancien Régime que le Concorde de la voiture à chevaux.

L'impôt sur le revenu salarial est voisin des impôts-matières que versait le paysan d'autrefois en ce que son assiette ne connaît point de zones d'ombre. A l'inverse, capitaux et revenus non salariaux échappent en tout ou partie à la fiscalité, la complexité de celle-ci n'étant que le paravent de son impuissance.

Devant une telle situation, les Révolutionnaires d'aujourd'hui — du R.P.R. au P.C. — fomentent diverses formules d'impôt annuel sur le capital. Celui-ci aurait à leurs yeux un double attrait. Premièrement, il donnerait lieu à un inventaire, fût-il déclaratif pour ne pas être inquisiteur, de la fortune française ; cet inventaire constituerait une source de recoupement pour les autres impôts et permettrait ainsi de limiter la fraude. Deuxièmement, l'impôt annuel sur le capital représenterait une participation supplémentaire des plus fortunés à la couverture des dépenses publiques, ce qui serait justice.

Réducteur de fraude et d'inégalité, quel beau palmarès ! Mais le vieux dicton prévient de se méfier de la mariée trop belle. En effet, on oublie souvent deux conditions nécessaires de l'efficacité d'un tel impôt : que ses taux soient élevés et que l'Administration fiscale soit en mesure de l'appliquer. Or, ni l'une ni l'autre de ces conditions n'est à l'heure actuelle réalisée. En ce qui concerne la dernière, il est généralement admis que la Direction générale des Impôts (D.G.I.) n'a pas les moyens en hommes pour supporter la lourde charge d'un nouvel impôt aussi ambitieux. Il lui faudrait embaucher plusieurs milliers d'agents supplémentaires : quel gouvernement prendrait une telle décision ? En ce qui concerne le taux de l'impôt, nul doute qu'il est inefficace (c'est-à-dire non réducteur d'inégalité) dans la zone de 0,5 à 1,5 % que l'on évoque ici et là. Mais si ce taux est augmenté de manière significative, aucune majorité ne le fera voter sans y risquer son existence.

Méfiance, donc, à l'égard des ruses de la politique. L'impôt annuel sur le capital pourrait n'être qu'un faux semblant : on supporte un projet, mais tout son contenu est façonné pour être rejeté.

Sortons maintenant de la ruse pour entrer dans l'économie. Le développement des nations prend de plus en plus la dimension mondiale. Plus question pour une entreprise de rester confinée dans des habitudes protégées. Or, il n'y a pas de meilleur stimulant pour elle que le jugement et la sanction d'autrui. Il porte en ce domaine un nom précis : l'analyste financier. Nous voici de retour à l'impôt annuel sur le capital. On constate en effet, en Allemagne fédérale où cet impôt existe, qu'il constitue un frein à l'introduction en bourse des sociétés, le bonus

recherché à travers la cotation étant contradictoire avec le malus de l'impôt. Voici donc que cet impôt va de Charybde en Scylla ; confondu d'inefficacité ou d'impuissance au regard de la justice sociale, il se retrouve allié des gestions obscures sur le terrain de l'économie.

Le bilan de l'impôt annuel sur le capital est si éloigné de l'idée communément admise que l'on en vient à se demander s'il n'est pas le jouet d'une grande opération de diversion : et si la focalisation du débat public sur cet impôt n'était destinée qu'à détourner les esprits du problème des droits de succession ? Une telle hypothèse est d'autant plus vraisemblable que là réside sans doute le plus gros scandale — social et économique — du système fiscal français.

Du point de vue social, le scandale réside dans le fait que les grosses fortunes sont peu taxées, à l'inverse des petites. Cette situation tient à la fois au fait que l'abattement fiscal par héritier est peu élevé (175 000 F) et surtout que le taux maximal, qui est de 20 % en ligne directe (1), est atteint très vite (à partir de 100 000 F au-delà de l'abattement). Si l'on procède à des comparaisons internationales (2), on remarque que :

— les Etats-Unis, qui imposent la succession globale et non la part de l'héritier, connaissent des taux beaucoup plus lourds pour les grosses fortunes : 32 % au-delà de 700 000 francs, 41 % au-delà de 4,7 millions, 70 % au-delà de 23 millions.

— l'Allemagne fédérale, qui impose la part de l'héritier, comme la France, connaît des taux faibles sur les petites successions : 3 % en dessous de 110 000 francs (alors que la Franec, à ce niveau, est déjà au taux maximal), 10 % entre 1 et 2 millions de francs. En revanche, elle connaît des taux qui s'élèvent à 35 % pour les successions les plus importantes. Il en va de même, avec des taux allant jusqu'à 65 %, en Suède.

Ces exemples pourraient être multipliés. Ils montreraient tous que, parmi les pays comparables, la France est le pays qui protège le plus ses grosses fortunes. Ainsi, lorsque des clameurs s'élèvent pour refuser tout changement en ce domaine des droits de succession, il faut savoir que cette clameur est celle des gros s'abritant derrière les petits. Quelle meilleure définition sociale de l'Ancien Régime ? Pour faire avancer la justice dans ce pays, il faut donc inverser la pyramide des droits de succession et s'aligner sur les grandes démocraties modernes. La France pourrait, par exemple, adopter l'abattement par héritier pratiqué en Allemagne (c'est-à-dire le porter de 175 000 à 500 000 francs) et créer une échelle de taux lente jusqu'à un million de francs et plus rapide ensuite. L'échelle pourrait aller jusqu'à 40 % sur les parts dépassant 50 millions de francs. Une telle révolution fiscale aurait, sur le plan social, un double avantage. D'une part, elle exonérerait de droits la grande majorité des successions et ce ne serait que justice, puisque cette majorité est constituée de biens modestes acquis par le travail et l'épargne. D'autre part, elle supprimerait progressivement la transmission héréditaire des immenses fortunes, synonymes d'immenses pouvoirs, et qui sont par conséquent la source du caractère héréditaire des inégalités.

Cette révolution serait aussi décisive sur le plan économique. On l'a dit, le défi du développement est aujourd'hui mondial. L'entreprise ronronnante, gérée par les hasards de la dévolution héréditaire du pouvoir de l'argent, est un boulet pour la collectivité nationale. Chateaubriand a dit : « L'aristocratie a trois âges : l'âge des supériorités, l'âge des privilèges, l'âge des vanités ; sortie du premier, elle dégénère dans le second, et s'éteint dans le dernier. » Ainsi en va-t-il des entreprises familiales : la génération des fondateurs laisse place à celle des successeurs, laquelle s'épuise pour finir avec ces générations de naufrageurs que l'on voit aujourd'hui à l'œuvre — si l'on peut dire — dans toutes les régions malades de l'industrie française : le Nord, le Sud et la Lorraine en particulier. Plus que jamais, à l'heure où la véritable crise de l'énergie est peut-être devant nous, où les industries du Tiers-Monde sont en vue de nos côtes, il faut que l'efficacité des managers supplée la gestion patrimoniale des lignées de l'industrie héréditaire. Bref, casser le mécanisme de la dévolution héréditaire de l'industrie est une nécessité vitale pour le dynamisme de l'économie française. Un misérable impôt annuel de 1 % sur le capital n'aurait à coup sûr

(1) Ce taux est réduit du quart, et donc ramené à 15 % en cas de donation-partage.
(2) Cf. note du Comité des Affaires Fiscales de l'O.C.D.E. de juin 1978.

aucun effet. En revanche, frapper le capital d'un droit de 30, 35 ou 40 % à chaque génération oblige concrètement les héritiers soit à vendre l'entreprise à de nouveaux gérants, soit à élargir le capital. Dans les deux cas, un sang neuf arrive : c'est bien le but poursuivi.

Les conditions politiques et techniques du succès d'un tel projet ne semblent pas très difficiles à remplir — à l'inverse des conditions d'un impôt annuel sur le capital. Politiquement, il faut et il suffit de séparer clairement le traitement réservé à 90 ou 95 % des successions françaises de celui réservé à la petite minorité de grosses successions de nature essentiellement industrielle. Dans un cas, la dévolution héréditaire est légitime, dans l'autre, elle ne l'est pas. La morale politique, onguent indispensable de toute révolution, trouve ici un terrain particulièrement favorable.

Sur le plan technique, il conviendrait sans doute de mettre au point des procédures capables de faciliter le paiement de l'impôt sur les grosses successions, notamment par l'introduction en bourse des titres de sociétés. Il conviendrait également de faciliter le rachat par des capitaux français de la fortune industrielle française. Sans entrer dans le détail des divers problèmes de cet ordre que pose toute réforme fiscale, on ne voit pas qu'il y ait là obstacle insurmontable.

Ne laissons donc pas le citoyen se nourrir d'illusions. Le « grand méchant loup » de l'impôt annuel sur le capital n'est là que pour effrayer le Petit Poucet. Mais celui-ci ne s'est pas aperçu que le loup a perdu ses dents. Pour sortir de la fiscalité de l'Ancien Régime, il ne faut pas s'attaquer à la maison de campagne familiale, mais aux filières d'incompétence de l'industrie héréditaire. La justice y trouvera son dû ; les ouvriers des entreprises familiales en faillite aussi.

CLAUDE BRUCLAIN

L'autogestion de l'économie

GUILLAUME GUINDEY

Le mot d'autogestion est devenu, dans l'usage, synonyme de gestion d'une entreprise par les salariés qu'elle emploie. Mais une autre utilisation du terme serait, du point de vue étymologique, aussi légitime.

L'expression signifie qu'un ensemble se gère *lui-même,* c'est-à-dire n'est pas gouverné par un agent ou des agents extérieurs ; elle signifie aussi que cet ensemble *se gère,* c'est-à-dire qu'il conduit ou s'efforce de conduire raisonnablement son évolution, refusant de s'abandonner aux vents et aux marées. On peut imaginer d'appliquer l'idée d'autogestion à l'élaboration des décisions d'ordre économique qui sont prises, dans chaque pays, à l'échelon national. On peut, autrement dit, se demander si la notion d'une autogestion de l'économie — entendue comme méthode de politique économique — aurait un sens, et lequel.

Une telle conception pourrait se distinguer à la fois du laissez-faire et du dirigisme. Une autogestion de l'économie se distinguerait du laissez-faire en tant qu'elle serait *gestion,* alors qu'il est pure soumission à des lois naturelles. Elle se distinguerait du dirigisme en tant qu'elle serait *auto*-gestion, alors qu'il est assujettissement des producteurs et des commerçants à des directives venues de l'Etat, c'est-à-dire à des directives extérieures. Or la réflexion économique, aussi longtemps qu'elle est enfermée dans l'alternative du laissez-faire et du dirigisme, a peine à trouver une issue satisfaisante. Le laissez-faire n'est pas socialement ni politiquement accepté. Le dirigisme aboutit à une omnipotence administrative qui n'est pas non plus tolérée. Reste la solution d'un cocktail de laissez-faire et de dirigisme, pis aller auquel il est certes possible de se résigner dans la pratique. Mais cette formule bâtarde n'est ni intellectuellement glorieuse ni de nature à susciter l'enthousiasme des hommes et des femmes qui sont les auteurs de la production et des échanges. Il est naturel de se demander si la notion d'autogestion de l'économie ne pourrait aider à sortir de cette impasse.

Que peut signifier de façon précise l'autogestion si on cesse de la considérer comme synonyme de direction des entreprises par leur personnel, et si on l'applique à l'ensemble de la vie économique ?

Elle signifie nécessairement qu'un certain nombre de décisions sont prises par les éléments mêmes qui constituent la trame vivante de la production et des échanges. A la catégorie des entrepreneurs (agriculture, industrie, services), à la catégorie des salariés et à celle, plus modeste, des artisans, il faut ici évidemment ajouter l'appareil étatique et para-étatique, en raison du rôle que jouent l'Etat ainsi que les collectivités et entreprises publiques comme consommateurs, investisseurs et producteurs. Etant donné que ces secteurs sont divers et que leurs intérêts, s'ils peuvent coïncider sur certains points et à certains moments, sont le plus souvent opposés, une autogestion de l'économie suppose que tous les secteurs participent conjointement à la gestion et cherchent à s'accorder sur des solutions de conciliation acceptables par les uns et les autres.

L'autogestion ainsi conçue ne saurait évidemment entrer dans le détail de la vie des individus, des entreprises et des collectivités publiques. Elle ne peut s'appliquer qu'à des décisions de caractère général relatives à l'ensemble de la vie économique. Quelles décisions ? A ce stade du raisonnement, mieux vaut sans doute ne pas rester dans l'abstrait.

Mieux vaut constater qu'aujourd'hui les nations industrielles dites « capitalistes » se trouvent précisément en présence de problèmes aigus dont la solution suppose une coopération du secteur des entreprises, du secteur des salariés et de l'appareil étatique.

L'inflation sévit dans la plupart des pays intéressés. Elle y est si enracinée que, s'ils arrivent à la contenir, ils n'arrivent pas, en général, à s'en débarrasser (c'est le cas, en particulier, des Etats-Unis). Or, peu à peu, une évidence se fait jour. Les thérapeutiques classiques de la politique budgétaire et de la politique monétaire ne sont plus aujourd'hui suffisantes. Elles ne pourraient l'être que si elles allaient jusqu'à provoquer la récession. D'autre part, elle ne s'attaquent pas directement à l'une des causes de l'inflation contemporaine, qui est l'inflation des salaires et des coûts. Une discipline des salaires, s'ajoutant aux remèdes classiques et visant à maintenir la progression des rémunérations en valeur réelle dans des limites compatibles avec les progrès de la productivité de *l'ensemble* de l'économie, peut permettre de réduire l'inflation sans provoquer régression et chômage. Après beaucoup de tergiversations, l'Angleterre, puis la France, ont fini par accepter cette conclusion; elle commence à faire son chemin aux Etats-Unis. La discipline des salaires peut sans doute être imposée par l'Etat à la classe salariée ; mais il est à tous égards préférable qu'elle soit acceptée — explicitement ou tacitement — en conséquence d'une concertation avec le secteur des salariés. Le problème de l'inflation est ainsi un cas type pour la mise en œuvre de la formule de l'autogestion au sens où nous l'avons entendue.

Le monde industrialisé de régime capitaliste souffre aujourd'hui d'une langueur des investissements. Cette langueur a bien des causes (l'inflation étant probablement l'une des principales). Quelles que soient ces causes, plus que jamais s'impose une politique des investissements tendant à la fois à les encourager, à les coordonner, et à utiliser de la façon la plus rationnelle possible l'épargne disponible. Beaucoup de pays ont reconnu que des programmes pluriannuels d'investissements établis à la suite d'une confrontation entre les intentions du secteur public et du secteur privé, représentent, quelle que soit la conjoncture économique, une excellente méthode ; la planification française telle qu'elle a été conçue au lendemain de la guerre constituait en ce sens une initiative intéressante. La classe des salariés étant directement concernée par les décisions relatives au volume des investissements et à leur répartition entre grands secteurs, les fondateurs de la planification française avaient prévu, à juste titre, la participation des syndicats d'ouvriers, d'employés et de cadres à l'élaboration des programmes d'investissement.

Il n'est pas possible de pousser très loin la discussion d'une stratégie de lutte contre l'inflation ni celle d'une politique des investissements sans rencontrer un troisième problème, qui est la revendication d'une plus grande égalité dans la répartition du revenu national entre les diverses catégories de la population. Ce problème est posé dans tous les pays industriels autres que ceux du groupe communiste. Il n'est pas de ceux que l'on puisse prétendre à proprement parler résoudre, les revendications des éléments les moins favorisés étant illimitées. Mais, dans la mesure où des progrès dans le sens de l'égalité sont possibles, il est clair que la technique de la concertation est, ici encore, la meilleure.

Les trois exemples qui précèdent ne montrent pas seulement que le recours à cette technique s'impose aujourd'hui aux démocraties industrielles. Ils montrent aussi qu'elles ont dès maintenant, dans une certaine mesure, et à des degrés divers, choisi cette direction. Est-il, dans ces conditions, légitime de présenter comme une innovation importante, capable de donner un nouvel éclairage au capitalisme, une méthode à laquelle il est dès maintenant recouru ?

La vérité est que, pour autant que les démocraties industrielles soient entrées dans cette voie, elles y sont entrées à reculons, et avec beaucoup de réticence. Aux Etats-Unis, ni la notion de politique des revenus, ni celle de planification des investissements, ni, plus généralement, celle d'une « autogestion de l'économie » ne sont acceptées. En Europe, les résistances sont innombrables : en Allemagne, hostilité des éléments attachés au libéralisme du type Erhard, en France, refus de participation de la plupart des syndicats et forte préférence, au sein de l'Administration, pour un dirigisme bureaucratique, en Grande-Bretagne, réticence du secteur de l'entreprise privée à l'égard d'une concerta-

tion conduite par le parti travailliste et faisant une faible part au point de vue des entreprises. Aucun pays n'a vraiment adopté la notion d'une autogestion du capitalisme par les forces qui le constituent, ni les conséquences que cette notion entraîne.

L'une de ces conséquences n'est rien moins qu'une transformation de la démocratie et une diminution du rôle des Parlements. On a eu tendance jusqu'ici à assimiler la démocratie au régime politique de type britannique et à croire que les problèmes ne pouvaient être résolus de façon libérale qu'au sein d'Assemblées ressemblant à celles de Westminster. Mais s'il est vrai que la justice consiste dans une conciliation entre les intérêts et dans une libre acceptation des compromis par les intéressés, elle n'est pas liée à des formes constitutionnelles précises. Le terme de république (au sens étymologique du mot) peut parfaitement s'appliquer au mécanisme par lequel entrepreneurs, salariés et secteur public, réunis dans une enceinte *sui generis*, concilieraient leurs préoccupations différentes et s'entendraient sur une voie médiane librement acceptée par tous. La diminution du rôle des Parlements ne traduit pas nécessairement un affaiblissement de l'esprit démocratique, elle peut traduire une transformation de la démocratie. Mais le Congrès des Etats-Unis, pour ne citer que lui, n'a certainement pas accepté cette transformation.

Une autre conséquence est une réduction des prérogatives de la bureaucratie. La plupart du temps des notions telles que celles de politique des revenus ou de planification des investissements sont considérées comme synonymes de dirigisme et rejetées comme telles par les milieux de tendance libérale. Mais, dans sa logique, la formule autogestionnaire est répudiation du dirigisme autant que du laissez-faire. Toutes les Administrations prétendent à régenter aussi souverainement que possible, et elles y réussissent aujourd'hui dans une large mesure. La concertation tripartite entre entreprises, salariés et secteur public rabaisse l'Administration à une situation diminuée, dans laquelle elle se trouve placée au même niveau que les deux autres secteurs. On dira qu'elle peut se rattraper, puisque la concertation se fait nécessairement sous l'égide de l'Etat. Mais l'Etat doit ici se dédoubler. La méthode ne peut fonctionner de façon satisfaisante que si l'Etat, organisateur de la concertation, sait prendre ses distances à l'égard de son Administration et des collectivités publiques, et faire assurer par un organe distinct de l'appareil bureaucratique la fonction de présidence qui lui revient. Cela seul suffit à expliquer que, dans un pays comme la France, l'Administration ait montré beaucoup de méfiance à l'égard du mécanisme de la planification des investissements et ait cherché à se l'annexer.

Résumons-nous. L'autogestion de l'économie est une notion vers laquelle on est aujourd'hui conduit par deux chemins.

D'une part, une nécessité pratique oblige de plus en plus les démocraties industrielles, en vue de résoudre certains des problèmes aigus qui les assaillent, à recourir à la méthode d'une concertation entre les agents — privés et publics — de la production et des échanges. Elles le font avec réticence et de manière empirique. On peut penser que l'avenir les contraindra à le faire de façon plus systématique.

D'autre part, le besoin se fait sentir à nous, sur le plan éthique, de trouver la formule d'un libéralisme qui ne soit pas laissez-faire et d'un volontarisme qui ne soit pas dirigisme. L'autogestion de l'économie ne pourrait-elle, à cet égard, se révéler féconde ?

GUILLAUME GUINDEY

Quelles clés énergétiques pour la France ?

ROBERT LATTÈS

Situer les réalités nationales par rapport aux perspectives mondiales

Toute politique énergétique doit bien entendu s'enraciner dans une réalité et des spécificités nationales. Mais elle ne peut ignorer les besoins, la demande probable du reste de la planète, spécialement si cette politique comporte un volume élevé d'importations. Or les perspectives de besoins de la planète sont impressionnantes, cependant que la pauvreté de la France en ressources nationales la rend très dépendante d'importations énergétiques élevées ; cette dépendance constitue d'ailleurs un étau dont il conviendrait d'examiner si et comment il peut être desserré.

En 1950, le monde avait consommé 1,7 milliard de tonnes d'équivalent pétrole (1) ; il en a consommé 6 milliards en 1975 ; la demande serait de 14 G Tep en 2000. A la croissance annuelle mondiale de la consommation énergétique, qui fut de 5,2 % entre 1950 et 1975, succéderait une croissance annuelle de 3,5 % seulement entre 1975 et 2000 (cette croissance ne serait en fait que de 2,65 % pour les pays de l'O.C.D.E. et de 2,8 % pour la C.E.E.). Si la relation future entre croissance de la consommation énergétique et croissance économique devait rester identique à celle, historique selon la plupart des auteurs, que l'on a observée depuis très longtemps, et spécialement entre 1950 et 1975 — à savoir qu'un pour cent de croissance économique a en moyenne induit un pour cent de croissance de la consommation énergétique —, on mesure la forte décélération de croissance économique que signifieraient les perspectives chiffrées précédentes. Et donc les problèmes d'emploi — ou plutôt de chômage — que cela pourrait soulever.

Il faut savoir que toutes les études prospectives, au demeurant assez convergentes, dont sont déduits ces chiffres reposent plus ou moins explicitement sur le cocktail d'hypothèses suivant : une croissance économique future assez ralentie par rapport à celle de la période 1950-1975 ; une politique vigoureuse de « conservation » de l'énergie permettant d'augmenter très notablement la richesse (c'est-à dire la P.I.B.) que l'on pourrait créer à partir de toute unité d'énergie et permettant donc d'améliorer substantiellement, dans le sens d'une meilleure utilisation de l'énergie, la relation entre croissance économique et consommation énergétique ; la possibilité, cahin-caha, d'équilibrer par une offre suffisante les estimations de demande énergétique.

Un indicateur de référence : la consommation énergétique par tête

En 1950, la consommation énergétique par tête pour le monde avait été de 0,7 Tep ; elle a été de 1,5 Tep en 1975 ; elle serait de 2,26 Tep en 2000 : ici encore décélération très forte de cet indicateur, très révélateur car il permet d'éliminer l'effet de la croissance démographique. Il faut savoir par exemple que sur les 14 G Tep de 2000, près de 4 ne seront dus qu'à l'augmentation de la population mondiale entre 1975 et 2000 (cette éva-

(1) 1 milliard de tonnes d'équivalent pétrole (1 Mrd de Tep = 10^9 Tep) sera désigné par 1 G Tep (Giga tep).

luation tenant compte bien sûr des différences dans la consommation par tête et dans l'évolution de la population selon les pays).

A qui s'intéresse à l'énergie, à qui cherche à contribuer à des propositions de politiques énergétiques, à qui voudrait un critère global et rapide pour juger si certaines solutions énergétiques sont de prime abord crédibles ou méritent le soupçon, on ne saurait trop conseiller de recourir à cet indicateur de la consommation par tête. Ainsi, lorsqu'on indique qu'en 2000 le monde pourrait se contenter de 10 G Tep, en particulier grâce à de sévères économies d'énergie, est-on tenté de rester sceptique : à moins que quelque catastrophe n'ait considérablement réduit la population mondiale ; à moins qu'une grave crise économique n'ait notamment été provoquée par de durables pénuries d'énergie. Car aux 10 G Tep d'ensemble en 2000 correspondrait une consommation par tête qui serait *au même niveau* que celle de 1975, et cela paraît impliquer de bien autres phénomènes que de simples et rigoureuses économies d'énergie !

Les possibles ratés d'un puissant moteur de la croissance

Se pencher sur la période d'expansion sans précédent qu'a connue le monde entre la fin de la deuxième guerre mondiale et la guerre du Kippour, c'est découvrir qu'une énergie abondante et bon marché a constitué un incontestable et puissant moteur de la croissance ; c'est aussi, pour un pays comme la France, découvrir et reconnaître le rôle clé, spécialement jusqu'au début des années soixante, de sa production charbonnière, de son équipement électrique et de ses approvisionnements énergétiques hors de l'hexagone dont on aurait tort d'oublier qu'une fraction substantielle fut longtemps libellée en francs.

Les quelques chiffres qui vont suivre concrétisent probablement une inquiétude majeure et justifiée : entre 1950 et 1975 — période d'expansion sans précédent — le monde a consommé au total 100 G Tep ; il lui en faudrait 250 entre 1975 et 2000 et néanmoins sous une hypothèse de croissance économique assez ralentie. Bloquerait-on la demande annuelle en énergie à sa valeur de 1975 qu'il faudrait tout de même 150 G Tep au monde entre 1975 et 2000 ! Tout cela illustre des effets cumulatifs, si caractéristiques de la problématique énergétique, que n'en pas prendre conscience est certitude de passer à côté du problème et des exigences de la situation.

Car, bien entendu, piège redoutable, une quantité d'énergie donnée — supposée être le cumul sur quelques années de la demande mondiale — n'est susceptible de couvrir les besoins que sur des périodes qui ne cessent d'être de plus en plus courtes : ainsi ce que le monde a consommé d'énergie entre 1950 et 1975, c'est-à-dire en vingt-cinq ans, il le consommerait maintenant entre 1976 et 1987, c'est-à-dire en douze ans.

Surabondance d'énergie : peut-être, mais à quel prix? et à quelles échéances?

C'est en outre au moment où la pression de la demande énergétique risque de s'accroître que l'offre pourrait se faire plus rare et même se heurter à des limitations physiques.

Entendons-nous bien : la planète regorge d'énergie, personne n'en disconvient sérieusement. Mais à quel prix ? Au prix de quels montants d'investissements et de quels coûts d'exploitation ? Percées scientifiques ou progrès technologiques décisifs, les savants et les techniciens n'ont pas non plus dit leur dernier mot : fusion contrôlée, énergie solaire, biomasse, les possibilités ne manquent pas sur les étagères. Mais à quelles échéances ? Et à quelle échéance pourra-t-on, à supposer que ce soit possible, pallier l'escalade des coûts d'investissement et d'exploitation des sources énergétiques traditionnelles ?

L'énergie est en effet de plus en plus difficile à extraire, pour des raisons à la fois géographiques et technologiques. Les investissements nécessaires à la production d'un baril (2) de pétrole par jour qui ne sont que de 2 000 dollars à terre au Moyen-Orient, sont d'environ 12 000 dollars en mer du Nord, d'au moins 20 000 dollars pour les sables asphaltiques, de plus de 25 000 dollars pour les schistes bitumineux, de bien davantage peut-être pour le pétrole des mers profondes. Le *prix de revient* d'un baril de pétrole atteint, avec les trois dernières sources précédentes, près de deux fois le *prix du marché* actuel

(2) Il y a un peu plus de 7 barils dans une tonne de pétrole.

ou même davantage ; il le dépasse encore largement dans le cas des synthétiques liquides tirés du charbon.

L'énergie, limite à la croissance

De sorte que l'énergie est une *limite à la croissance* économique de multiples façons. Par sa disponibilité. Par son prix. Par le montant des investissements nécessaires. Par le temps nécessaire aussi... pour accéder, d'une part, à des énergies très abondantes ou illimitées, mais d'autre part, à supposer que cela soit possible, à des énergies moins gourmandes en investissements et moins coûteuses à l'exploitation.

Une croissance ralentie va diminuer notre capacité d'investissements au moment précis où les besoins d'investissements énergétiques ne cessent de croître *en volume comme en valeur* et alors qu'une limitation de ces investissements risque d'accroître le ralentissement de la croissance. Quant à l'inéluctable augmentation du prix de l'énergie, alors que l'énergie est un facteur de production qui diffuse dans tout l'appareil économique, elle va également peser sur la croissance. Il y a là, sinon un cercle vicieux, du moins une série de contraintes qui, s'entraînant les unes les autres, vont toutes dans le même sens d'une croissance économique très compromise.

Les manifestations économiques des crises futures de l'énergie

C'est pour des raisons économiques que l'énergie risque de manquer, si l'on n'a pas agi à temps pour disposer d'*une offre énergétique suffisante à des prix tolérables.* Les crises de pénurie qu'on risque de devoir affronter seront dues à des manques d'énergie à des prix acceptables. Certes, des embargos comme au moment du Kippour sont concevables : à cette époque, temporairement et sur des quantités finalement modestes, l'escalade des prix, on s'en souvient, alla bien au-delà du niveau de prix fixé par l'O.P.E.P. ; mais l'embargo, limitation purement politique, une fois levé, on put à nouveau s'approvisionner sans problème aux prix fixés par l'O.P.E.P.

Demain, au contraire, les crises de pénurie se traduiront par une escalade des prix jusqu'à ce que la demande équilibre l'offre ; et, bien entendu, les prix auront anticipé plus ou moins longtemps à l'avance l'insuffisance de l'offre. De sorte que les opinions publiques peuvent très bien ne pas « voir la crise », comme est désigné et visible l'ennemi dans une guerre ou comme ce fut le cas lors du Kippour.

La crise diffusera, jour après jour, insidieuse, pernicieuse, de façon progressive, dans tout l'appareil économique, et ses manifestations seront d'abord de nature économique, financière, sociale : accroissement de l'inflation, dégradation des balances et de la monnaie, récession, accroissement du chômage, dégradation du pouvoir d'achat. Il ne s'agira pas d'un phénomène que, comme à la guerre, on peut arrêter par un armistice ou une capitulation. Et cette crise durera tant que de nouvelles sources énergétiques, abondantes et moins coûteuses, qu'enfin conscients des réalités on aura mis en route sous la contrainte, ne viendront pas décongestionner la situation et simultanément détendre des prix artificiellement gonflés par le déséquilibre entre l'offre et la demande.

Le piège redoutable du temps perdu : personne n'a fait et ne fera de miracles

Hélas ! on y reviendra, si hâtives que soient alors les décisions, si rapides que soient les réactions et si vives les actions menées, les délais pour des résultats tangibles seront longs, fort longs. Certes, la crise sera plus rapidement et plus directement sensible si l'on procède à des rationnements pour limiter certaines conséquences trop graves, ou si, à l'extrême limite, étaient déclenchés de véritables conflits avec les pays producteurs. De toute façon, au-delà des désagréments plus ou moins profonds que cela entraînerait, la situation économique et sociale en souffrira, comme elle risque de souffrir aussi des tensions et rivalités qui pourraient ne pas manquer de se développer entre pays consommateurs pour se procurer un bien essentiel.

C'est une décision politique qui, après le Kippour, modifia les prix du pétrole et limita les approvisionnements. C'est une décision politique qui mit fin à cette limitation ; et la fin de ce qu'*à tort* on a appelé une crise de

l'énergie n'a été due, ni à la sagesse des gouvernements des pays consommateurs, ni à des capacités scientifiques et techniques qu'on aurait mobilisées en toute hâte et qui auraient miraculeusement et très vite permis de remédier à la situation.

C'est par une rareté physique relative, *qui fera monter les prix,* que nous sommes menacés : si nous l'avons laissée se créer, aucun gouvernement ne sera capable d'y remédier rapidement. Et la plus tragique des illusions, peut-être latente dans l'esprit des opinions publiques du fait d'une mauvaise explication et donc d'une mauvaise interprétation du Kippour, serait de croire qu'une fois passés quelques semaines ou quelques mois difficiles, savants et techniciens sauront nous tirer — et vite — de ce mauvais pas. L'adaptation sera d'autant plus rude — et plus longue — qu'on aura moins anticipé : la menace majeure en matière d'énergie serait de laisser la consommation dépendre de l'offre ; la récession, le chômage, le protectionnisme et pire peut-être, des guerres, seraient au bout d'un tel chemin d'inconscience, d'aveuglement, de renoncement.

Toutes les sources énergétiques alternatives ont leurs contraintes

Ce qui vient d'être dit quant à la relative raréfaction du pétrole vaut aussi pour l'uranium : au prix actuel et si l'on s'en tient aux réacteurs des filières dites « classiques » à uranium enrichi ou à uranium naturel-eau lourde, des difficultés d'approvisionnement pourraient naître au début du siècle prochain. Deux considérations doivent néanmoins nuancer fortement ce propos.

Premièrement, à la différence des centrales au fuel ou au charbon, l'uranium ne représente actuellement que 14 % du prix de l'énergie nucléaire : une augmentation substantielle, fût-ce un triplement, du prix de l'uranium, tout en étant donc infiniment plus tolérable, accroîtrait en outre à coup sûr considérablement les efforts d'exploration et l'ampleur des réserves que l'on pourrait alors exploiter. Deuxièmement, si l'on développe au maximum le nombre des surrégénérateurs que permettraient d'alimenter en plutonium les réacteurs « classiques », on diminuerait d'autant les besoins en uranium et, accessoirement, en installations d'enrichissement de l'uranium. De plus il semble que croisse actuellement le nombre de ceux qui reconnaissent que la manière la plus sûre de résoudre le problème des déchets nucléaires est tout simplement peut-être d'en brûler la fraction la plus sensible dans des surrégénérateurs.

Ajoutons que l'offre alternative au pétrole ou au nucléaire soulève, quelles que soient les sources, des contraintes de plus en plus sévères que l'on ne peut méconnaître [3] : une forte intensification de la production de charbon débouche par exemple sur une multiplication par cinq ou six du volume de son commerce mondial actuel et cela pose de redoutables problèmes ; à grandes distances et en grandes quantités, le gaz naturel soulève de très difficiles problèmes de transport ; c'est presque uniquement dans les pays en voie de développement qu'existent encore des sites inutilisés de production d'énergie hydraulique : pour être justifiée, leur mise en valeur impliquerait des délocalisations d'activités peut-être intolérables pour les pays développés ; quant à l'énergie solaire et à la fusion contrôlée, qui ont ou auront aussi leurs contraintes propres, c'est d'abord un problème de maîtrise tant technique qu'économique qu'elles posent, les échéances pour cette maîtrise restant encore à bien des égards des inconnues.

Les quatre contraintes majeures de la problématique énergétique

Quatre obstacles majeurs, pourrait-on résumer, accroissent la complexité et les difficultés de toute solution aux problèmes de l'énergie.

Premièrement, les déséquilibres — et souvent l'éloignement — entre zones de production et zones de consommation.

Deuxièmement, les temps précurseurs, l'ampleur des délais pour qu'une décision ait des effets significatifs : dix ans en moyenne pour le pétrole de mer du Nord, une douzaine d'années pour le pétrole en mer du plateau continental, dix à douze ans peut-être avant que la production du Mexique n'atteigne que

(3) Cf. pour plus de détails : Th. de MONTBRIAL, Rapport au Club de Rome : l'énergie, le compte à rebours (ainsi que les recommandations introductives à ce rapport); éditions J.-Cl. Lattès, Paris, 1978.

la moitié de celle d'Arabie Saoudite; neuf à dix ans en moyenne pour les sables asphaltiques et les schistes bitumineux ; huit à douze ans selon les pays pour une centrale nucléaire ; bien davantage encore pour toutes les infrastructures qu'exigerait un commerce international du charbon de l'ampleur déjà évoquée ; peut-être autant pour installer les infrastructures ou canalisations permettant de remplacer le chauffage à l'électricité par d'autres sources calorifiques ou pour que l'énergie solaire représente *une part significative* du chauffage ou de l'eau chaude des logements ou autres locaux.

Troisièmement, le temps et les efforts encore nécessaires à des percées scientifiques ou technologiques décisives dans certains domaines, en particulier ceux du solaire et de la fusion. Et, ne l'oublions pas, maîtriser la fusion contrôlée constituera un pas considérable parce qu'*il s'agira d'une percée scientifique* : on sera devenu capable d'exploiter une source qui, récemment encore, *était totalement inconnue*. Il n'en est pas du tout de même pour nombre d'usages de l'énergie solaire, déjà connue bien avant Archimède, et dont la maîtrise sera lente parce qu'elle est essentiellement affaire de technologie et que les avancées se font et se feront surtout, de ce fait, par petits pas.

Quatrièmement, la nécessité de produire des énergies à des conditions économiques acceptables ; sinon, on l'a vu, on multiplie des effets pervers, rapidement intolérables, pour tout l'appareil économique et donc social.

Ne pas se bercer d'illusions, si rassurantes soient-elles : cas du pétrole mexicain

Toutes ces contraintes, tous ces obstacles, ne sont pas insurmontables mais ils pèsent lourd, et l'on ne peut que s'étonner d'annonces rassurantes qui ne font que compromettre ou retarder l'indispensable prise de conscience par les opinions publiques d'une situation qui exige des décisions rapides, vigoureuses et de grande ampleur. Que certaines déclarations sont chargées d'arrière-pensées est évident ; d'autres sont, hélas ! le témoignage de l'inconscience, de l'irresponsabilité ou de la légèreté d'investigation.

LE PÉTROLE :
IMPACT DES DÉCOUVERTES MEXICAINES

Réserves prouvées exploitables mondiales en 1977.	$R = 95$ G Tep
Consommation en 1978.	$C_{1978} \sim 3{,}2$ G Tep
Demande 1990 ([a])	$C_{1990} \sim 4{,}3$ G Tep
Demande moyenne 1978-1990.	$\overline{C} \sim 3{,}75$ G Tep
Indicateur essentiel (années).	$\frac{R}{\overline{C}} = 25{,}33$
Demande homologue ([a]) 2002.	$C_{2002} \sim 5{,}8$ G Tep
Demande moyenne 1990-2002.	$\overline{C}' \sim 5{,}05$ G Tep
Réserves 1990 homologues à celles de 1977 par rapport à $\overline{C}'$	$R' = 128$ $(25{,}33 \times 5{,}05)$
Demande cumulée 1978-1990	$K = 45$ $(3{,}75 \times 12)$
Découvertes nécessaires sur 1978-1990	$D = R' - R + K = 78$ G Tep

C'est trois à cinq fois le Mexique lorsqu'on saura *réellement* quelles réserves prouvées exploitables il représente ([b]).
Le Mexique figurait dans les études prospectives.
Quand produira-t-il à pleine capacité? Quand les autres gisements qu'il est *indispensable* de découvrir produiront-ils?

[a] *Sous une hypothèse de croissance annuelle de 2,5 % contre 7 % entre 1950 et 1975.*
[b] *Il faudrait donc encore d'ici 1990 découvrir au moins 2 à 4 équivalents du Mexique!*

Prenons l'exemple des récentes découvertes de pétrole au Mexique. Bien sûr qu'il s'agit d'une bonne nouvelle, mais d'une nouvelle *attendue*, car aucune étude prospective sérieuse n'a supposé un seul instant que les découvertes de pétrole allaient s'arrêter en 1977 ; toutes au contraire ont introduit des hypothèses de découvertes *et* de mises en valeur souvent très importantes d'ici à 2000. Le Mexique ne fait donc que matérialiser une fraction d'espérance statistique, que donner une « personnalité » à des gisements dont, quoique encore non identifiés, on tenait bel et bien compte. Dans l'euphorie de la découverte, tout se passe comme si observateurs et commentateurs comptaient la même chose deux fois, comme s'il s'agissait d'un « plus » inespéré ! Ajoutons que le problème des délais de mise en œuvre reste entier ; que l'on n'a pas encore beaucoup d'indications sur les coûts de production ; que l'on a donc surtout bien peu d'indications sur les *quantités accessibles dans une fourchette de prix donnée*, condition essentielle pour évaluer ce que l'on pourra considérer à un certain horizon comme des « réserves prouvées exploitables ».

Ne pas sous-estimer le temps nécessaire pour maîtriser des technologies ou des énergies nouvelles

Dans un ordre d'idées analogue, les étapes nécessaires à la maîtrise de la fusion sont encore nombreuses et il est douteux qu'on puisse disposer d'une ou deux installations de puissance commercialisables avant 2010-2015, une pénétration substantielle de cette nouvelle forme d'énergie réclamant alors au-delà au moins deux décennies.

De même pour l'énergie solaire : les investissements nécessaires à la production d'électricité sont encore vingt à trente fois plus élevés que pour d'autres sources ; de plus, il ne s'agit que d'installations pouvant représenter à peine 1 % de la puissance d'une centrale nucléaire actuelle. Si le combustible paraît gratuit, les seuls frais de maintenance et d'entretien, parce qu'il s'agira de faibles puissances, représentent pour le moment, rapportés au kilowatt-heure, bien plus que ce que nous payons le kWh dans tous les pays développés. Du fait des variations ou des insuffisances d'ensoleillement, le chauffage solaire exigera souvent d'autres sources d'appoint et pose donc de sérieux problèmes de surcoûts d'investissements.

Ces quelques mises en garde ne visent qu'à éviter qu'on ne réitère les sous-estimations du passé quant au temps et aux efforts nécessaires pour atteindre certains objectifs. Etre sûr qu'on maîtrisera une énergie nouvelle est une chose, apprécier les délais nécessaires et surtout les délais pour atteindre aussi la compétitivité économique en est une autre.

En 1958 à Genève, lors de la deuxième Conférence mondiale de « l'atome pour la paix », on annonça que l'énergie nucléaire de fission représenterait en 1970 pour l'Angleterre, les Etats-Unis, la France et l'U.R.S.S. le quart de leur consommation énergétique : ce n'est qu'entre 1985 et 1990 qu'il en sera ainsi, la part des raisons techniques et économiques étant importante. A cette même conférence, on annonça la première installation de fusion contrôlée pour 1970, alors, on l'a dit, qu'on l'espère au mieux pour le début du siècle prochain. Au début des années cinquante, on croyait fermement aux Etats-Unis (4) que le pétrole des schistes bitumineux ou des sables asphaltiques et les combustibles synthétiques tirés du charbon seraient produits dans les cinq ans à des conditions économiques compétitives : or, les techniques actuelles, résultat d'efforts très coûteux, qui n'ont jamais cessé et que le Kippour a fortement intensifiés, n'ont toujours pas la compétitivité économique voulue.

Des interrogations fondamentales de nature géopolitique

Face à une situation aussi préoccupante, on serait coupable de ne pas se poser une série de questions qui dépassent largement les seules considérations techniques, propres à l'énergie, ou économiques. Si et quand il y aura des ruptures d'approvisionnements, quels pays en pâtiront le plus et dans quel ordre ? Peut-on se prémunir contre de telles ruptures ou en atténuer les effets ? Que valent des assurances à long terme pour des contrats d'approvisionnements, qu'il s'agisse aussi bien de charbon

(4) Cf. le *Rapport au Président*, du Sénateur W. PALEY (*Resources for Freedom*, 1952); également P. PUTNAM, *Energyi n the Future*, 1953.

américain, de gaz soviétique, de pétrole mexicain ou saoudien ?

Quels seraient les effets de telles ruptures, alors que l'énergie est l'oxygène de la vie économique et donc une clé essentielle pour l'emploi ? Quelles sont, à cet égard, les forces et les faiblesses de la France, quels sont ses atouts pour accroître ou assurer ses approvisionnements en énergie ?

A cette dernière question, on peut déjà apporter une première réponse : la France peut essentiellement compter sur sa matière grise, c'est-à-dire sur des efforts de recherche et de développement scientifiques et technologiques ; soit pour des développements, tous azimuts énergétiques, sur sol national, les économies d'énergie n'étant pas l'aspect le moins essentiel; soit pour procéder à des "échanges", par exemple à travers les formes d'aide les plus diverses à la mise en valeur de sources énergétiques, mais en restant bien conscients qu'une énergie importée ne sera *jamais* totalement garantie.

Le cas exemplaire des Etats-Unis

Peut-être n'est-il pas inutile à ce point et aux fins de comparaisons de réfléchir à la situation américaine. Les Etats-Unis ont des ressources domestiques considérables : charbon, pétrole, gaz, uranium, schistes bitumineux, sables asphaltiques. Pourtant le Président Carter, vu le rôle de l'énergie dans l'économie, vu les nécessités du développement et de la lutte contre le chômage, a néanmoins parlé du défi énergétique comme de l'équivalent moral d'une guerre, comme d'une possible catastrophe nationale. Et tels sont bien les enjeux. Peut-être le programme américain proposé par le Président est-il insuffisant, inadéquat à certains égards, erroné à d'autres égards : la politique des prix du pétrole ou du gaz n'incite ni assez, ni assez vite, aux économies d'énergie, le monde entier risquant un jour de subir le contrecoup des importations extravagantes de pétrole de la part des Etats-Unis ; le programme nucléaire comporte bien des contradictions et des erreurs d'appréciation : les réserves américaines d'uranium pourraient à peine couvrir la demande intérieure dès le début du siècle prochain, de sorte que les engagements de livraisons d'uranium enrichi à tout pays qui suivrait les recommandations américaines en matière nucléaire paraissent à la fois bien hardis et bien peu fiables ; pour cette raison, comme pour bien d'autres, les surrégénérateurs ont toutes chances de s'avérer indispensables : mais de toute façon, on a rarement vu qu'on améliore la maîtrise d'une technologie en en stoppant les développements, et si en outre les Etats-Unis ont tant de mal à acquérir cette maîtrise, pourquoi craindre qu'une série de pays infiniment moins industrialisés et développés puissent réussir là où eux auraient échoué ? Si l'on ne peut qu'approuver des objectifs rigoureux de non prolifération nucléaire, on reste toutefois confondu — sous prétexte qu'elle consomme moins d'énergie — de voir poussée pour l'enrichissement de l'uranium l'ultracentrifugation reconnue comme le plus proliférant des procédés.

Naturellement, l'Administration américaine peut se tromper, découvrir puis reconnaître un jour ses erreurs : mais ce jour-là les Etats-Unis auront la chance de pouvoir recourir *massivement* à leurs ressources nationales pour assurer la soudure — vitale — avec les résultats nés de la nouvelle politique qu'ils auront alors su mettre en vigueur. Les Etats-Unis ont en outre un poids politique — et militaire — d'intervention, par exemple dans le Golfe, que des pays tels que la France n'ont pas ou ne souhaitent pas avoir. Peut-être faudrait-il aussi rappeler, pour faire bonne mesure, le rôle du dollar qui évite aux Etats-Unis une discipline et une rigueur économiques et monétaires auxquelles tout autre pays est contraint de se plier.

Que faire lorsqu'on n'est pas les États-Unis?

La réponse à la question : « Que peut et doit faire un pays n'ayant pas de telles possibilités ? » est alors simple et claire : ne pas se tromper dans ses options et *anticiper*, c'est-à-dire en matière d'énergie voir loin, très loin ; c'est-à-dire aussi contracter des assurances, en se souvenant que l'asurance ne coûte cher qu'avant l'accident.

La problématique énergétique est non moins claire. Clé essentielle de toutes les activités et de l'emploi, l'énergie est vitale ; or les incertitudes et les risques pesant sur les approvisionnements sont de plus en plus forts, de plus en plus fragiles les garanties d'importations à long terme, de plus en plus longs les

délais de mise en œuvre de sources nouvelles. Il faut se garder des sécurités illusoires. Il faut se garder de dépendances, à l'évidence bien dangereuses, et tout faire pour les diminuer.

La contrainte extérieure pour la France

Actuellement le tiers des importations de la France est consacré à des approvisionnements énergétiques — pétrole, gaz, charbon (5). Un tel poids réagit profondément, il faut le savoir, sur tous les grands équilibres économiques, financiers, monétaires et même sociaux. Rappelons que « l'emploi est lié à la croissance, la croissance à l'équilibre extérieur, et l'équilibre extérieur à l'adaptation de notre industrie (6) ». Il faudrait ajouter, en fait, qu'outre l'adaptation de l'industrie, la politique énergétique pèsera de façon majeure — pour l'alourdir ou l'alléger — sur cette « contrainte extérieure » de la France, qu'elle aura donc une influence profonde très directe sur la santé de la monnaie. Il faut également rappeler qu'il existe de multiples effets en chaîne (dont l'analyse approfondie n'a pas ici sa place) qui s'amplifient d'autant plus les uns les autres — soit dans un sens favorable, soit dans un sens néfaste — qu'on est en régime de changes flottants.

Limiter les importations énergétiques, c'est ne pas appauvrir exagérément le pays par des montants équivalents et croissants d'exportations ou c'est encore ne pas creuser les déséquilibres de balances, c'est donc ne pas attiser l'inflation et c'est raffermir le franc.

Limiter les importations énergétiques, c'est aussi ne pas être obligé de gonfler les prix pour tenter de limiter le volume des exportations, c'est donc encore ne pas attiser l'inflation et c'est aussi ne pas porter atteinte à notre compétitivité sur les marchés extérieurs. Limiter les importations énergétiques, parce que cela raffermit la monnaie, c'est aussi ne pas attiser l'inflation par le renchérissement de toutes les autres importations. On oublie trop souvent qu'en régime de changes flottants le possible gain en volume des exportations obtenu *à terme* grâce à un accroissement de compétitivité dû à la monnaie qui chute, peut être *immédiatement* effacé — et même au-delà — par la chute en valeur de toutes les autres exportations et par le renchérissement des importations. C'est pour toutes ces raisons qu'au-delà d'intolérables dépendances politiques, la diminution de la dépendance énergétique est un objectif fondamental.

La France doit donc accroître au maximum ses ressources énergétiques propres sur sol national, ses efforts en matière d'énergies nouvelles, ses efforts pour disposer avec un maximum de garanties de sources extérieures, ses contrats à long terme « d'échanges de dépendances » (avec des partenaires sélectionnés en raison de leurs besoins de produits ou de technologies français), ses économies d'énergie. Investir pour économiser l'énergie a toutefois bien entendu ses limites, sinon à l'extrême il suffirait d'un volume donné, même important, d'investissements pour pouvoir se passer totalement d'énergie : cela est bien sûr absurde, mais c'est pourtant ce que tendraient à faire croire ceux qui prétendent, sans limites à leur propos, qu'il est moins coûteux d'économiser l'énergie que d'en produire.

Les ressources et potentialités de la France

Quelles sont dès lors les ressources ou les possibilités énergétiques de la France ? Les sites hydrauliques encore disponibles ne sont pas significatifs ; le site marémoteur du Mont-Saint-Michel pose des problèmes d'environnement et n'équivaudrait environ qu'à 5,6 millions de Tep par an, soit moins de 2 % de nos besoins à l'horizon 2000. Nos gisements de charbon sont peu étendus, pauvres, chers et difficiles d'accès. Peut-être des technologies de liquéfaction ou de gazéification du charbon constitueraient-elles une intéressante monnaie d'échange. La production de gaz à Lacq est appelée à décroître, les espoirs de pétrole en mer d'Iroise paraissent limités. Nous participons en très bonne place aux efforts menés par quelques pays parmi les plus développés sur la fusion, dont l'horizon reste toutefois, on l'a vu, assez éloigné. Nos efforts en matière d'énergie solaire nous placent actuellement au deuxième rang derrière les Etats-Unis, ils pourraient être accrus, mais il est douteux

(5) Si la France importe aussi environ la moitié de ses besoins en uranium, cela ne représente que des sommes plus que modestes.
(6) MICHEL ALBERT. *Rapport sur l'adaptation du 7e Plan*, septembre 1978.

— quels qu'ils soient — qu'ils puissent représenter plus de 3 ou 4 % de nos besoins à l'horizon 2000. L'énergie géothermique ou éolienne ne pourra quantitativement rester que symbolique. Les énergies dites de biomasse ou d'origine agricole sont à certains égards forts controversées et ont toutes chances, de toute façon, d'être limitées en France par des arbitrages d'utilisation des terres en faveur de productions agricoles nettement plus rentables et plus indispensables aussi au plan des échanges.

L'énergie atomique : les fruits d'une récolte semée depuis trente ans pour des raisons qui plus que jamais demeurent

Reste alors bien sûr l'énergie nucléaire. La technologie des centrales est en cours de francisation. Nous disposons de plusieurs atouts ou avances technologiques d'importance et de choix : pour l'enrichissement de l'uranium, pour les surrégénérateurs, pour l'ensemble du cycle du combustible et donc du retraitement. Nos réserves d'uranium ne sont pas négligeables, leur contenu énergétique pourrait être multiplié par cinquante ou soixante grâce aux surrégénérateurs.

On aurait tort d'oublier que tout cela résulte de décisions de longue date, prises dès le début des années cinquante par tous les gouvernements de la France, et résulte d'efforts qui furent notablement intensifiés après la crise de Suez en 1956. Ces décisions furent prises et ces efforts entrepris dès cette époque pour des raisons mûrement pesées et qui n'ont jamais — bien au contraire — changé : besoins énergétiques à long terme ; pauvreté de la France en sources traditionnelles ; limites, insuffisances ou absence de compétitivité des autres sources, en particulier de l'énergie solaire ; risque de dépendance et de déséquilibres économiques insupportables ; temps nécessaire à des percées suffisantes au double plan technique et économique. L'énergie atomique fut considérée dès cette époque comme le seul recours, face aux besoins de la planète, et comme susceptible pour la France de satisfaire à un maximum d'objectifs et de contraintes. « Si l'énergie atomique n'existait pas, il faudrait l'inventer », pouvait-on dire alors. Manne bénéfique et quasi divine, elle allait ouvrir au monde les portes de l'âge d'or. Et l'on savait qu'il s'agissait d'une entreprise ardue et de longue haleine pour maîtriser un grand nombre d'aspects d'une façon suffisamment décisive et probante. Il s'est agi alors d'orientations à long terme, dont il faut aujourd'hui savoir recueillir les fruits, même si quelques aspects, qui ont pu se faire jour depuis, nécessitent des efforts supplémentaires, par exemple s'agissant de la sécurité, de la non-prolifération, du retraitement ou de la gestion des déchets.

L'énergie solaire, entreprise de très longue haleine, n'est pas exempte d'un haut degré de sophistication

L'expérience nucléaire nous apprend d'ailleurs que l'aventure solaire sera aussi de longue, de très longue haleine. Et, contrairement aux apparences, à l'exception de productions simples (eau chaude, chauffage) dont la part dans le bilan énergétique global restera toutefois modeste et qui rencontrent néanmoins encore divers obstacles, l'entreprise solaire exigera de très hautes capacités technologiques, un haut degré de sophistication.

L'aventure spatiale et le projet Apollo, si souvent décriés, ont permis des progrès aussi nets qu'encore insuffisants en matière de cellules solaires. La conversion photovoltaïque directe mobilisera les meilleures équipes, les meilleurs laboratoires et des moyens industriels de haut niveau. Des centrales solaires d'une certaine dimension seraient impossibles sans une haute technicité informatique pour piloter avec un rendement suffisant des milliers de miroirs et sans des industries de pointe qui n'ont pas encore la maîtrise économique des équipements, des matériaux et des dispositifs de transmission et d'asservissement nécessaires. Si l'énergie solaire paraît aujourd'hui prometteuse, c'est essentiellement grâce à une multiplicité de progrès réalisés depuis vingt-cinq ans dans les domaines les plus divers. L'énergie solaire n'est pas une technologie douce et ne sera maîtrisée que par les nations les plus industrialisées et les plus évoluées, même si c'est aussi au profit des pays en voie de développement.

Ce qui fixe le rôle et la place de l'énergie nucléaire en France : des objectifs pour la France

Résumons donc les grands axes du *contexte par rapport auquel* il faut apprécier et définir le rôle et la place de l'énergie nucléaire pour un pays tel que la France : les perspectives de demande énergétique mondiale ; les problèmes de l'offre pour faire face à ces besoins ; quelques questions majeures de nature géopolitique ; l'impact économique, financier, monétaire, social, de la politique énergétique, spécialement à travers ce qu'on appelle maintenant « la contrainte extérieure » de la France ; nos diverses ressources et possibilités énergétiques.

Quels peuvent être nos grands objectifs ? Assurer une croissance économique modérée — en moyenne 3 à 4 % d'ici 2000 contre plus de 5 % depuis 1955 — tout en consommant proportionnellement moins d'énergie — 2 à 2,5 % de plus chaque année contre plus de 5 % depuis 1955 ; il s'agit d'un objectif possible mais ambitieux, d'autant plus ambitieux que la France est déjà l'un des deux ou trois pays au monde les plus économes en énergie : elle arrive donc dans les zones où toute économie supplémentaire est relativement beaucoup plus difficile.

Faire en sorte que la consommation de gaz et de pétrole soit à peine plus forte en 2000 (150 à 160 millions de Tep) que celle de 1977 (125 millions de Tep) ; il s'agit d'un objectif très ambitieux puisque ces hydrocarbures ne représenteraient plus alors que 45 à 50 % de nos besoins contre près de 71 % en 1977. Un tel objectif implique que, de moins de 2 % en 1977, l'énergie nucléaire passe à 30 ou 35 % de nos besoins à l'horizon 2000.

Pour un débat public fondamental autour de la question clé?

Si l'on considère que l'énergie nucléaire présente des risques résiduels, les apprécier *n'a de sens qu'en les comparant avec les risques* d'un manque d'énergie durable et profond ou avec les risques d'une dépendance accrue, à supposer qu'il n'y ait pas de limites aux possibilités d'importations.

Une telle comparaison et les réflexions qu'elle implique seraient toutefois incomplètes si l'on ne s'interrogeait pas sur les politiques nucléaires de divers pays, sur les attendus de ces politiques, également pour certaines sur leurs vicissitudes.

Pourquoi la R.D.A. a-t-elle un programme nucléaire qui, en 1985, serait, avec trois fois moins d'habitants, équivalent à 70 % du programme français ? Pourquoi l'U.R.S.S., en dépit d'autres ressources naturelles semble-t-il si considérables, a-t-elle un programme nucléaire de très grande ampleur, y compris en ce qui concerne les surrégénérateurs ? Pourquoi la Suède, la Suisse, la Belgique et l'Angleterre ont-elles déjà ou visent-elles des productions nucléaires par tête nettement supérieures aux éléments homologues du programme français ?

Mieux connaître et mieux comprendre la politique énergétique et la politique nucléaire de la Suède serait, à mon avis, riche d'enseignements : parce que c'est dans ce pays que le débat public a été, depuis longtemps, le plus large, le plus profond et le plus démocratique ; parce que surtout nul autre pays n'a autant pesé — au-delà de considérations purement techniques — tous les aspects politiques, économiques, monétaires et sociaux d'une politique énergétique.

Parce qu'il s'agit de la France qui se veut démocratique, il conviendrait de mieux ouvrir le débat public, de mieux et davantage informer ; ou plutôt de mieux assurer l'accès à l'information et sa diffusion. Mais simultanément aussi il faut accepter, ouvrant les yeux, de mieux prendre conscience des enjeux. Les risques politiques et les drames en puissance sont en fait considérables, car sans énergie, tout s'arrête. Les conflits seront à la mesure de cette réalité. Sur cette réalité, l'opinion publique doit être alertée, avertie et éclairée, comme elle doit l'être aussi sur les mythes, les illusions et les fausses solutions qui l'encombrent ou l'obscurcissent.

ROBERT LATTES

Mémorial pour des juifs de France

ÉLIANE MOSSÉ

...Je donnerai dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom...

Je leur donnerai un nom perpétuel qui ne sera pas rayé.

Isaie, LVI, 5.

... Si je voyais quelqu'un de mon clan mort et jeté derrière le rempart de Ninive, je l'ensevelirais. Ceux que le roi Sennacherib tua quand il revint en fuyard de la Judée, je les ensevelis à la dérobée, car il en tua un grand nombre dans sa fureur...

Tobit, I, 16-18.

ODETTE / MARCEL / FABIENNE / JULES / GABRIEL / MYRIAM / ADOLPHE / DAVID / JULES / SEPHORA / JEAN / JOSEPH / FRANCINE / EMILIENNE / FROSINE / GASTON / LOUISE / WILLIAM / ANGELE / JACQUELINE / SIMONE / ALAIN / ALBERT / ANDRE / FRANÇOISE / BORAINA / AARON

LA première s'appelait Odette. Elle était née à Paris, le 22 avril 1911, c'est-à-dire qu'elle avait trente et un ans lorsque le convoi 35 a quitté le camp de Pithiviers pour Auschwitz le 21 septembre 1942 à 6 heures 15, sous la direction du stabsfeldwebel Ringel (1). Imaginons Odette, jeune encore, peut-être jolie (elle a sûrement les « yeux Mossé », très noirs, étirés en amande, la paupière supérieure un peu lourde). *Française, oh combien ! Ses ancêtres* (mes *ancêtres*) *sont signalés à Narbonne en 472, à Arles en 425, à Uzès en 552* (2). *Et certains Mossé, juifs du Comtat Venaissin, « montent » très tôt à Paris* (*on trouve un Mossé-du-Petit-Pont, qui tient une échoppe près de la Seine, à l'aube de l'an Mil*).

Odette, séparée de sa famille (dans quelles conditions a-t-elle été arrêtée ?) se retrouve dans un convoi essentiellement composé d'enfants et de vieillards. Elle arrive à Auschwitz après trois jours et deux nuits de voyage. Est-elle alors « sélectionnée » pour le travail, avec 144 autres femmes, ou est-elle immédiatement gazée ? Au soir du 23 septembre 1942, il faisait peut-être doux à Auschwitz. Odette a peut-être eu le temps de respirer, de reprendre espoir, après la puanteur du wagon, les cris des enfants, les murmures des femmes qui essaient de les apaiser et puis qui hurlent quand elles s'aperçoivent que tout est fini. Nous ne le saurons jamais : Odette n'est pas revenue.

Puis, ce fut le tour de Marcel, l'oncle Marcel, hableur, bavard, blagueur : il n'était pas né pour rien à Marseille.

C'est justement à Marseille qu'il est pris, dans le cadre de l'opération « Tiger », qui se déroule les 22, 23 et 24 janvier 1943, et qui vise à arrêter le plus grand nombre de juifs, français ou étrangers.

Interné à Compiègne, Marcel est transféré à Drancy. Il quitte Drancy le 23 mars 1943, pour Cholm (la destination finale du convoi étant le camp d'extermination de Sobibor). Un rapport de Röthke, chef du service anti-juif de la Gestapo, indique que l'embarquement du convoi s'est bien passé, sous le contrôle de la police française. Tous les

(1) SERGE KLARSFELD. — *Mémorial de la déportation des juifs de France* (édité et publié par Beate et Serge Klarsfeld, B.P. 137-16, 75763 Paris Cedex 16).

(2) ARMAND MOSSÉ. — *Histoire des juifs d'Avignon et du Comtat Venaissin* (Paris, 1934).

occupants du convoi (997 personnes, dont 780 juifs marseillais) sont gazés à l'arrivée au camp, à l'exception de 15 « volontaires » pour le travail.

J'ai longtemps fait un rêve à propos de l'oncle Marcel, peut-être parce qu'un témoin nous a rapporté qu'il l'avait vu à Drancy, deux mois après son arrestation, terriblement maigri et changé. Voici mon rêve : l'oncle Marcel descend du train de déportés, il est très maigre, c'est la nuit (il faisait sûrement déjà nuit à Cholm quand le convoi est arrivé) il y a les chiens, les SS, les torches électriques, les cris, les coups, il se met à marcher vers le camp dans la neige (il y avait sûrement encore de la neige à Cholm quand le convoi est arrivé), il tombe au bord de la route et une grande nuée d'oiseaux (corbeaux, vautours, grosses poules noires ?) s'abat sur lui et le dévore.

Nous ne saurons jamais si l'oncle Marcel était déjà mort quand le convoi (un convoi comprenant 780 Marseillais ! Pendant plusieurs heures, peut-être se sont-ils raccrochés à la blague, à l'humour et puis, peu à peu, le désespoir a gagné, les rires se sont éteints) est arrivé à Cholm, ou s'il a été gazé à Sobibor, ou s'il est tombé sur la route, comme dans mon rêve : en 1945, il n'y avait aucun survivant du convoi 52.

Le 18 juillet 1943, dans le convoi 57, il y a Fabienne et Jules. Fabienne et Jules... couple vieillissant (elle a 49 ans, lui 51). Leur lieu de naissance n'est pas mentionné, mais je les imagine, vivant à Béziers (*où leurs ancêtres — mes ancêtres — jouissaient d'une assez grande liberté dès le haut Moyen Age ; bien sûr, il y avait la lapidation annuelle et le soufflet du Vendredi Saint, mais cela relevait plus du spectacle que de la persécution*) ; ou bien à Aix (*où, au début du XIII^e^ siècle, leurs ancêtres — mes ancêtres — avaient reçu le droit d'édifier une synagogue et un cimetière, moyennant deux livres de bon poivre, payable chaque année à Pâques*) ; ou encore à Carpentras (*où les juifs menaient une existence assez paisible depuis le XV^e^ siècle, entre la rue Galaffe et la place du Tricadou*).

Ils ont dû être arrêtés dans la pleine chaleur de l'été provençal. Leur convoi quitte Paris-Bobigny le 18 juillet, à 9 heures 30, avec 1 000 juifs, à destination d'Auschwitz. Jules et Fabienne ont-ils pu rester ensemble dans le wagon plombé, deux nuits et trois jours ? Que leur est-il arrivé au soir du 20 juillet, à leur arrivée à Auschwitz ? (on imagine toujours les arrivées au camp avec le froid, la neige, le verglas qui fait glisser les corps engourdis par le voyage ; mais il y a eu aussi des arrivées dans le soleil glorieux de juillet). Ont-ils été parmi les 369 hommes et les 191 femmes sélectionnés pour le travail, ou bien ont-ils été immédiatement gazés ? De toute façon, ils ne sont pas revenus.

Peu après, le 31 juillet 1943, ce sont Gabriel et Myriam, là aussi, un couple au versant de la maturité, qui vient d'Avignon. Ils sont déportés dans le convoi 58, avec, à l'habitude, un millier de juifs, dont quatre-vingt-quinze enfants de moins de 18 ans, les petits jumeaux Bénichou, de quatre ans (à quelles expériences monstrueuses serviront-ils ?), une petite Yvonne Bénichou de 11 mois, etc... A l'arrivée à Auschwitz, 725 personnes sont immédiatement gazées ; Gabriel et Myriam ne reviendront pas.

Le 7 octobre 1943, dans le convoi 60, qui quitte Paris-Bobigny pour Auschwitz, il y a Adolphe, David, Jules et Séphora. S'agit-il de la cousine Séphora, qui faisait partie intégrante des légendes de notre enfance ? Elle avait fait du théâtre et menait une vie pas exactement conforme aux normes établies. Pauvre Séphora ! On en parlait de façon allusive, et l'on changeait vite de conversation devant nous, les enfants. Et pourtant, son goût pour le théâtre plongeait loin ses racines dans les traditions des juifs du Comtat : que l'on songe à Esther de Carpentras, mélange d'humour juif et de farce provençale (*Carpentras, où, par une convention de 1276, soixante-quatre chefs de famille, dont trois Mossé, s'étaient vus accorder de grandes libertés par Pie III et, entre autres, le droit de donner des représentations théâtrales — il est vrai que, au même moment, les statuts de Cavaillon leur interdisaient de jouer du violon...*).

Dans le convoi 62, du 20 novembre 1943, on trouve Joseph, Francine et Jean, mon cousin Jean, le fils de Marcel, déporté huit mois après son père. Jean qui chantait à pleine voix sur la plage de Trouville : « Les envoyés — du Paradis — sont des mascottes — oh mes amis » ; Jean qui ne voulait pas m'emmener dans son bateau de sable parce que j'étais trop petite ; Jean qui était drôle et beau et dont toutes les cousines étaient amoureuses ;

Jean qui n'est pas revenu d'Auschwitz.

Regardez la photo que l'on trouve dans le « Mémorial », après la liste du convoi 62 ; c'est la photo d'un groupe de déportés qui vient de descendre du train. Le froid soleil de novembre, à Auschwitz, fait cligner les yeux. Regardez, en bas, à gauche, la petite fille qui pose un peu pour l'objectif et juste au centre, l'adolescente qui met sa main devant sa bouche, comme épouvantée par ce qui va suivre. Et regardez tous ceux qui ont peur, et au second plan, celui qui sourit quand même (l'humour juif). Regardez les visages de ceux qui vont mourir.

Le 7 décembre 1943, le convoi 64 part, aussitôt après le convoi 62 : même les régimes les mieux organisés ont de ces défaillances, il y a eu erreur dans la numérotation des dossiers et le convoi 63 ne partira que le 17 décembre.

Dans le convoi 64, il y a Jacques, né à Paris, et Emilienne et Frosine, nées à Marseille. Frosine ! c'est un prénom qui sent le Midi, la lavande, les cigales, Daudet, Giono, Pagnol et compagnie. On imagine très bien une « lettre de mon moulin » lue par Fernandel, avec la vieille tante Frosine, ou encore, Frosine, bonne du curé... Frosine quitte Paris-Bobigny le 7 décembre 1943 à 12 heures 10, dans le convoi immatriculé (par erreur) 64, avec 575 hommes et 422 femmes. Parmi eux, une nonagénaire (Dora Haimowitz, 91 ans) et un bébé Fischer, de 8 mois. Il devait faire bien froid à Auschwitz pour cette provençale quand elle est arrivée le 9 décembre. A-t-elle été parmi les 72 femmes sélectionnées pour le travail ou a-t-elle été immédiatement gazée ? Frosine, Jacqeus et Emilienne ne sont pas revenus.

Dans le convoi 67 du 3 février 1944, il y a Gaston et Louise — un couple déjà âgé, il a 61 ans, elle 57, méridionaux, elle est née à Marseille, lui à Nîmes. Beaucoup de gens dans ce convoi : 1 214, dont 184 enfants.

Une semaine après, c'est le convoi 68, de 1 500 déportés (on bourre de plus en plus, il faut accélérer la solution finale).

Ce convoi 68, en toute bonne logique historique, j'aurais dû le prendre. Si mes parents avaient pu disposer d'assez d'argent pour faire établir à temps de fausses cartes d'identité, nous aurions rejoint à Nice mon oncle William (le frère aîné de mon père). Nice ! Nous en rêvions tellement de Nice, à Paris où l'étau se resserrait un peu plus chaque jour : interdiction de travailler pour mon père — et ma mère avait imaginé un système, totalement illégal, d'étoile à pressions, qu'il escamotait sous un porche pour aller chaque jour faire un vague travail de représentation ; obligation de monter dans la dernière voiture des métros et à l'arrière des autobus ; interdiction d'aller dans les cinémas, les théâtres, les stades, d'écouter la radio ; interdiction d'aller dans les magasins, sauf entre onze heures et midi, et cinq heures et six heures (et si la queue avait duré trop longtemps, tant pis, ma mère revenait sans provisions); et puis, surtout, cette honte, quotidiennement renouvelée, de la marque, l'étoile jaune. Alors, dans ces conditions, la zone dite libre, quel paradis cela représentait pour nous ! Mais à Nice, ils ont été dénoncés (par des Français) arrêtés (par des Français) livrés aux Allemands (par des Français), puis transférés à Drancy (« j'aime la France, mais pas tous les jours ») (3).

Le convoi 68 quitte Drancy le 10 février ; il arrive à Auschwitz le 13 février (pourquoi quatre jours et trois nuits ?). Dedans, il y a William (né à Marseille), sa femme Angèle (Angèle... encore un prénom à la Pagnol, mais nous l'appelions Mimi) (née à Marseille) et leurs deux filles Jacqueline et Simone, nées à Paris. Simone et Jacqueline, c'étaient les grandes cousines un peu mythiques de notre enfance : belles, riches (en tout cas, plus que nous...), entourées d'une cour de jeunes gens. Simone marchait en s'appuyant sur une canne car elle avait eu une maladie des os, mais cela n'enlevait rien à sa beauté ni à ses succès.

Le 10 février, ou peut-être le 11, tôt le matin, au plus noir d'un des plus noirs hivers de la guerre, on a frappé à la porte et nous avons tout de suite pensé : ça y est, *ils* viennent nous arrêter. Ma mère a ouvert et une vague silhouette a remis très vite une enveloppe et a disparu. Ils écrivaient de Drancy, pour dire qu'ils allaient partir dans un camp de travail en Allemagne, qu'ils avaient bon espoir, qu'on leur avait dit qu'il y aurait un traitement spécial, là-bas, pour les infirmes et que Simone serait bien soignée.

Peut-être William a-t-il été parmi les 210 hommes sélectionnés pour le travail à l'arrivée à Auschwitz ; peut-être Jacqueline a-t-elle

(3) PHILIPPE GARNIER-RAYMOND. — *L'Antisémitisme de 1940 à 1944* (A. Balland, Paris, 1975).

été parmi les 61 femmes sélectionnées pour le travail à l'arrivée à Auchswitz ; mais je suis sûre qu'Angèle-Mimi n'a pas laissé Simone partir seule vers les chambres à gaz.

Regardez, regardez bien la photo que l'on trouve avant la liste alphabétique du convoi 68. Curieuse photo, en oblique. Les femmes, nues, minces, jeunes, ressemblent à ces mannequins que l'on voit dans les vitrines des grands magasins quand on refait l'étalage. Elles paraissent danser en se tenant par la main. Et la photo en dessous, prise quelques minutes après : les hommes du Sonderkommando ramassent leurs cadavres.

Et puis, il y a le convoi 69 avec Alain, 24 ans, le convoi 72, avec le vieux cousin Albert, 63 ans, le convoi 74, le 20 mai 1944, quand, pour nous, l'espoir s'installait, avec André et Françoise, et puis Boraïna, morte à Compiègne, et Aaron, né à Villeurbanne (quelle idée, pour un Mossé, de naître à Villeurbanne) et fusillé à Pizay.

Et puis, il y a eu les voitures avec des hauts-parleurs qui annonçaient que Paris se libérait et ma mère s'est assise dans la salle à manger avec le mince tas de nos vêtements et elle a commencé à découdre les étoiles.

Et puis, cela a été fini et ceux — peu nombreux — d'entre nous qui restaient ont attendu ceux — nombreux — qui étaient partis.

Et puis, nous n'avons plus attendu.

*
**

J'ai parlé jusqu'à présent des miens, les Mossé, vieille famille juive du Comtat Venaissin; descendants des Mossé de Milliaud, Mossé de Roquemartine, Mossé de Baze, Mossé de Libourne, Mossé de Lattes, Mossé de Meyrargues ; ces Mossé que l'on retrouve, dès le quatrième siècle, médecins à Orange, pharmaciens à Carpentras, baylons du luminaire à Arles, baylons de l'aumône à Avignon et même abbé galant (Joseph, Marc Mossé) à l'aube de la Révolution ; ces Mossé qui, bon an, mal an, avaient traversé les siècles.

Certes, il y avait eu de rudes moments : quand les pastoureaux, qui ne faisaient par le détail, en avaient massacré bon nombre ; quand saint Louis leur avait imposé le port de la rouelle; quand les flagellants, qui avaient une fâcheuse tendance à retourner contre les autres leurs instruments de contrition, les avaient poursuivis jusqu'aux murailles d'Avignon (où Clément VI les avait recueillis) ; mais progressivement, ils s'étaient « assimilés » (mot magique), la Révolution ayant souvent institutionnalisé un état de fait. Et puis, il y avait eu la décision prise par l'assemblée représentative du Comtat Venaissin, le 11 novembre 1790, qui leur permettait de porter le chapeau noir « avec défense à tout citoyen de les insulter sous peine de punition exemplaire » (4).

Mais je voudrais dire que, à la recherche de ces Mossé perdus, j'ai trouvé, dans le livre de Serge Klarsfeld, la trace d'une petite fille qui était élève de 6e avec moi au Lycée Jules Ferry. Elle a pris le convoi 34 (juste avant le convoi 35 dans lequel Odette est montée). Elle s'appelait Rose Rosenkrantz. Elle avait fui la Pologne en 1939 et vivait seule à Paris avec sa mère. C'était ce que nous appellerions aujourd'hui une surdouée : ayant appris (parfaitement) le français en deux ans ; première en rédaction, en latin, en dessin — en tout. Nous l'admirions passionnément. Et je me rends compte aujourd'hui que, avec l'inconscience totale de l'enfance, l'inconscience totale de ce qui allait suivre (et de ce qui était déjà) j'ai été finalement assez contente, le 1er juin 1942, d'arriver au lycée avec mon étoile jaune cousue solidement (5) *sur le côté gauche du corsage de ma robe d'été. Car je savais qu'elle l'aurait aussi. Et que nous serions ainsi, pour la première fois, semblables, complices, moi, la pas-jolie, la myope, l'élève médiocre et elle l'intelligente, la belle, celle que tout le monde aimait. Quand nous sommes retournées au lycée à la rentrée d'octobre 1942, elle n'était pas là. Le professeur de français-latin nous a dit, tranquillement, qu'elle ne reviendrait pas car elle avait été arrêtée. Elle est montée, seule (une gamine de douze ans) dans le convoi 34 en date du 18 septembre 1942 (sa mère avait été déportée quelques semaines plus tôt). Après trois jours et deux nuits, elle est arrivée à Auschwitz. Elle a été immédiatement gazée.*

ELIANE MOSSÉ

(4) Cité *in* ARMAND MOSSÉ, *op. cit.*

(5) *Huitième Ordonnance du 29 mai 1942:* « signe distinctif pour les Juifs : 1° Les juifs doivent se présenter au Commissariat de police pour y recevoir les insignes en forme d'étoile. Chaque juif recevra trois insignes et devra donner en échange un point de sa carte de textile. 2° Il est interdit aux juifs dès l'âge de six ans révolus de paraître en public sans porter l'étoile jaune. 3° L'étoile jaune est une étoile à six pointes ayant les dimensions de la paume d'une main et les contours noirs. Elle est en tissu jaune et porte en caractère noirs l'inscription « JUIF ». Elle devra être portée bien visiblement sur le côté gauche de la poitrine solidement cousue sur le vêtement. »

Singulier Voltaire

JEAN MOLINO

VOLTAIRE, on le sait, est au Panthéon et représente, à lui tout seul, une institution. Régulièrement, on fête des anniversaires et on fait le point sur ce que l'on a appris de nouveau sur l'homme et sur son œuvre. Mais il ne s'agit pas seulement d'un savoir objectif. Voltaire est un Père Fondateur, sous le nom duquel se règlent les comptes d'hier et d'aujourd'hui. Rien ne serait plus drôle et plus instructif que l'histoire des images et des interprétations de Voltaire, oscillant du diable souriant au Prophète de la Troisième République. Cette prise de parti idéologique informe souvent même les travaux les plus dignement universitaires. Pendant longtemps déjà, l'étude officielle et académique du XVIII^e^ siècle a été colonisée par une internationale, bien sûr éclairée, qui voyait dans le Siècle des Lumières l'annonce de notre bienheureux âge moderne et dans ses grands hommes des maîtres qu'il fallait, comme des monuments historiques, protéger de toutes les dégradations. Plus récemment, on s'est aperçu dans les transes que ces hommes n'étaient pas aussi progressistes qu'on avait cru. Horreur ! Ils flirtaient avec l'esclavage et quelquefois allaient jusqu'à croire en Dieu... Essayons simplement de relire Voltaire, attentifs à ses haines et à ses amours, à ses opinions et à ses provocations, à sa morale et son esprit. Mais essayons aussi de retrouver la cohérence et la consistance d'une pensée, d'une philosophie que beaucoup ont négligées, refusant à Voltaire le mérite de la logique et de l'organisation conceptuelle. Il y a pourtant une logique de Voltaire, un ensemble de catégories qui sous-tendent l'œuvre, littéraire, historique et philosophique, et constituent, sinon un système — Voltaire ne nous le pardonnerait pas —, du moins une architecture d'idées. C'est dans cette perspective que nous voudrions étudier la catégorie de singulier (le singulier, la singularité), qui permet de rassembler de nombreux aspects d'une pensée à première vue multiforme et sans homogénéité et de dégager des constantes — images, intuitions, raisonnements, effets de style — dans une œuvre morcelée en éclats éparpillés.

*
* *

Au centre de la pensée de Voltaire, un schéma logique récurrent : l'opposition entre le multiple et l'un. D'un côté la diversité irréductible des apparences, de l'autre l'unité mystérieuse et nécessaire de la profondeur. L'opposition se trouve déjà dans la théorie de la connaissance : « Si on peut espérer de rencontrer un jour un chemin vers la vérité, ce n'est qu'après avoir bien reconnu tous ceux qui mènent à l'erreur ». L'erreur est multiple, la vérité une, et peut-être le seul but de la recherche de la vérité est-il de reconnaître simplement qu'elle n'est pas à notre portée ; la réfutation des erreurs suffit pour dessiner en creux la voie unique, certaine mais ignorée, vers la vérité : « C'est du moins une consolation d'être tranquille, de ne plus chercher, quand on voit que tant de savants ont cherché en vain ». On voit comment la postulation de l'existence de Dieu n'est pas seulement exigence morale : elle entre dans le cadre général de cette opposition entre diversité apparente et unité réelle.

Toutes les nations reconnaissent l'existence des dieux et Voltaire s'emporte contre ceux qui veulent à tout prix, pour détruire l'argument du consentement universel, affirmer la présence de peuples athées. Ces dieux sont multiples, divers, arbitraires : chaque nation adore ses dieux et refuse les autres. Cependant, sous la diversité des dieux et leurs

figures, idéales ou scandaleuses, c'est un même Dieu que tous adorent : « Qu'ils vous conservent, ces dieux subalternes, sous les noms desquels et par lesquels, tous autant de mortels que nous sommes sur la terre, nous adorons le père commun des dieux et des hommes, par différentes sortes de cultes à la vérité, mais qui s'accordent tous dans leur variété même, et ne tendent qu'à la même fin ! ». Il n'est pas connu par une idée innée, mais par notre raison et notre sentiment, par une étincelle d'intelligence qui nous fait découvrir l'un sous le multiple : « Il y a dans toute la nature une unité de dessein manifeste ». Sur ce point, les visions de Malebranche ne font que retrouver l'intuition des Stoïciens.

L'univers a une structure dissymétrique, puisqu'y coexistent l'ordre et le désordre. Voltaire s'élève avec force contre ceux qui, comme d'Holbach, refusent la distinction et affirment qu'il n'existe ni ordre ni désordre. Il y a désordre dans l'univers physique — ce sont les monstres — et désordre dans l'univers moral — ce sont les crimes —. Et le désordre se définit par la singularité, le caractère exceptionnel, l'irrégularité, tandis que l'ordre est lié à la régularité et à la normalité. Le monde est hétérogène et le problème métaphysique fondamental est de comprendre le sens de cette coexistence entre l'ordre et le désordre. Le problème est d'autant plus difficile que nous ne voyons pas l'ordre et le désordre tels qu'ils sont. Notre vue est déformée, brouillée par notre ignorance. Aussi constatons-nous partout le désordre, qui semble à chaque instant l'emporter sur l'ordre. C'est que l'ordre n'est pas visible : les cieux et la terre ne chantent plus la gloire du créateur. Il faut maintenant creuser sous les apparences pour trouver l'ordre, ou plutôt un peu d'ordre.

Comment passer logiquement du divers à l'un hypothétique et menacé par l'hétérogénéité de tout ce qui existe ? C'est un problème que l'on retrouve aussi bien en métaphysique — existence de Dieu — qu'en morale — loi naturelle — ou en esthétique — le bon goût —. Voltaire a lui-même proposé un type de raisonnement sur lequel on n'a pas assez attiré l'attention, le raisonnement par les extrêmes : « Pour décider tout d'un coup toutes ces questions, prenez un exemple de ce qu'il y a de plus extrême dans chacune ; comparez les deux extrémités opposées, et vous trouverez d'abord le vrai ». Or l'extrême, c'est le singulier : « Y a-t-il du vrai en métaphysique ? Saisissez d'abord les points les plus étonnants et les plus vrais ; quelque chose existe, donc quelque chose existe de toute éternité ». Le vrai a partie liée avec l'extraordinaire et apparaît dans l'illumination que fait jaillir l'extrême. On ne peut s'empêcher de percevoir ici l'écho du principe de moindre action de Maupertuis. Quelles qu'aient été les critiques que Voltaire a adressées au docteur Akakia, la notion de simplicité des voies est, du point de vue physique et métaphysique, trop enracinée dans la pensée classique pour qu'elle ne joue pas ici aussi son rôle. Et une des critiques adressées à Maupertuis nous suggère la réponse : « L'assertion que le "produit de l'espace par la vitesse est toujours un *minimum*" nous a semblé fausse : car ce produit est quelquefois un *maximum*, comme Leibnitz le pensait, et comme il est prouvé ». Le principe de moindre action est en réalité un principe extrêmal : l'ordre du monde se fonde sur les extrêmes, minimum et maximum, et la vérité se dégage de la confrontation de ces extrêmes. Le problème du mal physique et moral se résout par l'appel au même principe : il ne s'agit pas de dire que tout est bien, mais que tout est le moins mal qu'il se pouvait.

L'ordre, c'est la loi. La loi a chez Voltaire un statut ambigu, que l'on retrouve chez les savants et les philosophes du XVIII^e^ siècle. La loi n'est pas, au sens moderne et positiviste du mot, un rapport entre phénomènes, elle est encore lestée de la valeur religieuse et métaphysique traditionnelle. Lorsque Voltaire dit que les corps obéissent à des lois, il ne s'agit pas seulement d'une métaphore, mais bien de reconnaître la présence d'une loi imposée par un législateur souverain : « Comme j'ai vu toute la nature soumise à des lois constantes, j'ai reconnu un législateur... Il est impossible que, dans aucun des mondes infinis qui remplissent l'univers, il y ait un seul être qui se dérobe aux lois éternelles ; car celui qui a tout fait doit être maître de tout. Les astres obéissent ; le minéral, le végétal, l'animal, l'homme obéissent donc de même ». Le Dieu créateur est en même temps législateur. Le modèle sociomorphe du fondateur d'Etat garde toute

sa vigueur pour rendre compte de l'organisation du monde ; Dieu a donné les premières lois et les fait sans cesse respecter : « C'est lui qui a imprimé aux planètes la force avec laquelle elles vont d'occident en orient ; c'est lui qui fait se mouvoir ces planètes et le soleil sur leurs axes. Il a imprimé une loi à tous les corps... ». Ces lois si longtemps cachées, seuls des esprits singuliers, des hommes extraordinaires, ont pu les découvrir, Kepler ou Newton. Mais ils participent alors du caractère de celui qui a tout créé : « Cette loi inviolablement observée par toutes les planètes, et inconnue à toute l'antiquité, fut découverte, il y a près de cent cinquante ans, par Kepler, qui a mérité le nom de *législateur* en astronomie... ». Ces lois de la physique nous mettent en présence d'un univers discontinu. Contrairement à ce qu'affirmait ce vieux rêveur de Descartes, l'univers n'est pas plein, mais lacunaire. Aussi l'univers a-t-il deux fois besoin de Dieu : la première fois pour créer et donner l'impulsion initiale, ensuite pour remettre à chaque instant en mouvement une matière condamnée à l'inertie. Nous retrouverons dans tous les domaines ce contraste entre une multiplicité passive et un petit nombre de points actifs : on dirait presque que Dieu a besoin de vaincre sa paresse, son inertie, pour conserver un ordre du monde promis à la monotonie et au néant. Mais le monde de la loi est lui-même troué, quelques points dans un vide absolu : effet de notre ignorance ou structure du réel ? C'est un mystère où sans doute ne peut atteindre notre intelligence bornée : il est certain qu'il y a des lois et des exceptions, que ces exceptions sont, en un certain sens, nécessaires et déterminées ; elles n'en sont pas moins exceptions. Voltaire n'est jamais allé jusqu'à affirmer qu'il y a un ordre profond du désordre : il faut tenir les deux bouts de la chaîne et en rester là.

Ainsi arrivons-nous au spectacle du monde, au monde comme il va : tout est singulier. Qu'est-ce qu'un phénomène, un homme, un palais, une coutume, une coquille ou une pierre ? C'est un objet isolé, distinct, doté d'une essence invariable, un point bien défini de l'univers. Nous savons bien qu'il doit être lié à tout, et lié à Dieu : mais nous ne savons pas, nous ne saurons jamais comment, car les vraies causes nous échapperont toujours. Aussi tout phénomène est-il, d'une certaine façon, un authentique miracle : « Si vous entendez par miracle un effet dont vous ne pouvez voir la cause, en ce sens tout est miracle. L'attraction et la direction de l'aimant sont des miracles continuels. Un limaçon auquel il revient une tête est un miracle. La naissance de chaque animal, la production de chaque végétal, sont des miracles de tous les jours ». Tout est isolé, tout est singulier. Les êtres qui constituent ou peuplent la nature ne forment pas un système. Le système, pour la tradition chrétienne comme pour les philosophes, c'était la grande chaîne des êtres, chantée par Pope, où chaque chose a sa place et assure la continuité et la transition entre tous les étages de l'univers. En face de ce monde plein, Voltaire entend faire reconnaître un monde discontinu, troué, sans ordre apparent : « Cette gradation d'êtres qui s'élèvent depuis le plus léger atome jusqu'à l'Etre suprême, cette échelle de l'infini frappe d'admiration. Mais quand on la regarde attentivement, ce grand fantôme s'évanouit, comme autrefois toutes les apparitions s'enfuyaient le matin au chant du coq ».

Relisons cet étrange ouvrage, *Des singularités de la nature,* la dernière des œuvres scientifiques de Voltaire, où l'on voit se succéder le corail, les limaçons, les pierres, les montagnes, les coquilles, une femme qui accouche d'un lapin, un bateau du maréchal de Saxe, la terre, l'eau, l'air, les monstres... Nous ne sommes pas bien loin des « encyclopédistes dévots » décrits par l'abbé Bremond, Binet et son *Essay des Merveilles.* Chevillard et son *Petit-Tout.* Il y a, chez eux comme chez Voltaire, le même étonnement devant la diversité de la création, le même sentiment baroque de l'infinie richesse de la nature : *per troppo variare natura è bella.* Mais l'étonnement a changé de sens et de valeur : pour les encyclopédistes dévots, Dieu est présent dans toute créature, quelle que soit sa petitesse ou sa laideur ; aussi faut-il la considérer avec respect et admiration, en y voyant Dieu qui agit sur elle et par elle. Pour Voltaire, Dieu est parti de la Nature et s'est caché ; il ne parle plus directement le langage de la création. Mais la multiplicité et la diversité sont toujours présentes. Seulement, au lieu de conduire à une action de grâces, à un chant de louange à la Divinité, la diversité est devenue ambiguë, inquiétante et souvent insupportable : voici qu'arrive la

longue cohorte des monstres, des criminels, des misères, des fanatismes...

*
**

Singulières sont les choses du monde, singuliers sont les hommes. Voltaire, autour de lui, ne voit que des hommes extraordinaires : « Telle fut à peu près, dit-il au début de la deuxième *Lettre philosophique,* la conversation que j'eus avec cet *homme singulier* ». C'est que les hommes ne constituent pas une espèce, mais un genre dont toutes les espèces diffèrent autant que le prunier du poirier. Venu sur terre, le philosophe voit défiler devant lui des hommes trop divers pour être nés du même père, un homme noir avec de la laine sur la tête, un homme jaune couvert de grands crins noirs, un blanc aux cheveux blonds, un Américain sans barbe, sans parler de cet homme plus singulier encore qu'est un prêtre enfoncé dans sa longue soutane noire. Le polygénisme est en même temps protestation contre le système des théologiens, aussi erroné que tout autre système général, et reconnaissance d'une diversité irréductible fondée sur la nature, c'est-à-dire sur l'essence des choses : a-t-on vu des hommes noirs enfanter des petits blancs ? On comprend ici la force critique et la logique de cet actualisme, que l'on a trop vite fait de condamner sans le comprendre. C'est en effet au nom de l'actualisme qu'il défend le polygénisme, qu'il récuse le transformisme mythique de Benoît de Maillet ou la présence jadis de la mer sur les montagnes. Pourquoi faut-il que l'on cherche sans cesse à décerner des brevets de progressisme aux penseurs qui nous ont précédés ? Rien n'est plus ridicule que de savoir qui était le plus en avance de son temps. Ah, ah, nous dit-on, quelle misère que l'essentialisme de Voltaire, comparé au mutabilisme de Diderot ! Comme si Diderot était plus homme de science que Voltaire et si les rêveries de d'Alembert-Diderot n'étaient pas plus proches de la *Naturphilosophie* romantique la plus extravagante que de la science vivante de leur temps... L'actualisme a un sens précis et décisif : on ne doit pas expliquer un phénomène par une propriété hypothétique qu'il est impossible de dégager de l'état actuel du monde. On n'a pas de nos jours réussi plus qu'au temps de Voltaire à marier la carpe au lapin, la grenouille et le taureau... Et le problème de la genèse humaine n'a pas encore trouvé de solution.

Différents par la race, les hommes ne sont pas plus semblables par les mœurs et par les talents, les qualités et les défauts. Voltaire, comme tous ses contemporains, s'émerveille et s'inquiète en même temps de la diversité des coutumes que les récits de voyageurs multiplient et développent à plaisir : quel usage bizarre ne peut-on trouver sur la surface de la terre ? Mais les hommes diffèrent aussi par les capacités et les talents : il y a autant de différences de capacités intellectuelles entre les hommes qu'entre les hommes et les singes. Ils diffèrent enfin par la moralité de leur conduite : tel est criminel, tel est ivrogne, tel est homme de bien. C'est qu'on ne peut rien changer au caractère : « Voulez-vous changer absolument le caractère d'un homme, purgez-le tous les jours avec des délayants jusqu'à ce que vous l'ayez tué ». Les états et les professions multiplient encore les différences : le soldat et le boucher sont impitoyables, mais on voit encore de belles âmes, des souverains bienfaisants, des philosophes... Voltaire voit ainsi dans l'humanité une série de caractères, ceux de chaque nation, de chaque état, de chaque profession, de chaque type psychologique. Le philosophe moraliste doit savoir retrouver dans l'homme les différentes couches qui constituent son caractère propre : tel individu est un Anglais, un noble, un magistrat, un savant, un amateur de tulipes. La science morale atteint ainsi le but qu'elle s'était proposé : décrire l'infinie variété de l'espèce humaine.

Derrière cette diversité, diversité des coutumes et diversité des caractères, subsiste cependant une nature profonde une et identique : tous les hommes participent de l'humanité, de l'essence immuable qu'est la nature humaine. Les hommes sont tous dotés de sensations, d'idées, de mémoire, de langage, de raison et de passions. Ils sont surtout partagés entre passions et raisons : et la raison ne représente qu'un petit nombre d'instants isolés dans le flux des passions, comme les hommes de raison ne sont qu'une poignée dans l'infinité des hommes qui sont livrés aux intérêts de l'instant. La raison elle-même est faculté d'éclatement, de dissociation. La seule méthode à notre portée est l'analyse, c'est-à-dire la capacité de séparer, de distinguer. La connaissance humaine a

donc la même structure que l'univers. Sur le vide infini de l'ignorance se détachent les quelques atomes dispersés de notre savoir : « J'ai donc compté avec Locke et avec moi-même, et je me suis trouvé possesseur de quatre ou cinq vérités, dégagé d'une centaine d'erreurs, et chargé d'une immense quantité de doutes ». C'est pourquoi il faut lutter contre les systèmes, contre tout ce qui apparaît comme une unification artificielle et fausse du réel. L'unité existe sans doute, mais elle n'est pas à notre portée, car elle participe de l'infini. Et, devant l'infini, nous ne sommes que des atomes.

Comment comprendre les liens qui existent entre Dieu et l'homme, entre la règle et l'exception, l'ordre et le désordre, la force de l'habitude et l'énergie de l'innovation ? Une comparaison revient souvent sous la plume de Voltaire, la comparaison avec le père et ses enfants. Comparaison banale, mais qu'il faut suivre ici dans sa coloration particulière, dans sa singularité voltairienne. L'homme est un enfant. Enfant parce qu'il est dans le monde, en utilise — en fait jouer — tous les ressorts, mais ne les comprend pas et n'a cure de les comprendre : « L'enfant d'Aristote... L'enfant d'Hippocrate... Nous sommes ces enfants, tous tant que nous sommes ; nous espérons des choses admirables, et aucun des philosophes ne sait comment elles s'opèrent ». Mais nous sommes aussi des enfants, parce que, en un autre sens, nous jouons de la création, de nous-mêmes et du monde. Nous jouons, c'est-à-dire nous nous essayons, en enfants taquins, insupportables, irresponsables, à déformer l'ordre des choses, et Dieu nous laisse jouer :

> « Il veut que ses enfants, ces petits liber-
> [tins,
> S'amusent en jouant de l'œuvre de ses
> [mains ».

Après les jeux et les révoltes de l'enfance — cet âge est sans pitié —, vient le temps de la responsabilité et du retour au père, c'est-à-dire à la sagesse : « Après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités, et d'avoir trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke, comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père ». C'est, bien sûr, un Voltaire vieilli qui se retourne ainsi vers sa jeunesse et sa maturité, mais peut-on jurer que Voltaire n'a pas toujours eu aussi le sentiment qu'il jouait ? La parabole de l'Enfant prodigue peut aider à décrire les deux moments inséparables de la personnalité de Voltaire : la perte dans le divers et la nécessité du retour à l'un.

*
**

L'homme est naturellement curieux, c'est-à-dire ami de la nouveauté : « La curiosité est naturelle à l'homme, aux singes et aux petits chiens ». Si l'on se plaît à voir l'orage sur la mer, ou deux armées se battre, ce n'est pas à cause de la comparaison implicite que l'on fait entre les malheurs des autres et sa propre tranquillité. Si l'on va assister aux supplices et aux exécutions, si les enfants déplument leurs moineaux, ce n'est pas pour voir ou pour faire souffrir, c'est par pure curiosité. On se lasserait bien vite d'aller en place de Grève si l'on exécutait Damiens tous les jours, comme on se lasse des chefs-d'œuvre, de *Tartuffe* ou d'*Andromaque*. C'est la curiosité qui pousse chacun à s'intéresser aux détails de l'histoire, aux anecdotes que l'on peut recueillir au sujet des grands hommes. Mais cette curiosité n'est qu'un aspect, l'aspect subjectif de l'histoire et de la structure des événements. Car les événements ont la même nature discontinue que l'univers physique. Pas plus qu'il n'y a de chaîne des êtres, il n'existe de chaîne des événements. Certes, tout a sa cause, et tout tient à tout. Plus encore, les grands événements n'ont souvent qu'une cause minime, un hasard, un détail, un nez plus ou moins long, l'amour ou les querelles d'une femme, ce qui déjà justifie l'intérêt et le rôle des anecdotes dans l'histoire, car elles révèlent les causes réelles des événements. Mais déjà s'introduit un correctif, ou plutôt un accent particulier dans le déterminisme, une discontinuité dans la taille et l'importance des événements : à grands effets, petites causes. L'histoire, entraînée par une fatalité invincible, ne respecte pas la cohérence et l'homogénéité que l'esprit humain voudrait naturellement y voir : le grand voisine avec le minuscule, le crime avec le bien, la beauté avec l'horrible. La chaîne des événements est trouée par des lacunes inexplicables, car le fatalisme ne peut pas être lu dans les deux sens du devenir : « Tout effet a évidemment sa cause, à remonter de cause en cause dans l'abîme de l'éternité ; mais toute cause n'a pas son

effet, à descendre jusqu'à la fin des siècles ». Il y a un arbre généalogique de tous les événements, passés ou futurs, mais de cet arbre généalogique partent des branches mortes. Soulignons au passage l'importance de ce schéma généalogique dans la pensée de Voltaire : les rapports du Père aux fils, des ancêtres aux descendants, servent à unifier et à comprendre la religion — rapports de Dieu à l'homme —, la politique — rapports du Prince à ses sujets —, la morale et l'histoire. Comme il y a des hommes qui meurent sans enfants, il y a des événements sans postérité. C'est que le vide entoure de toutes parts les îlots de l'existence : « Il faut songer que tout n'est pas plein dans la nature, comme Newton l'a démontré, et que tout mouvement ne se communique pas de proche en proche, jusqu'à faire le tour du monde, comme il l'a démontré encore ».

La curiosité, la recherche à tout prix du nouveau, ont un rôle anthropologique et historique fondamental. Ce sont la curiosité et l'inquiétude qui sont les moteurs de la vie individuelle et de l'aventure humaine : « Peut-être ce goût universel pour la nouveauté est-il un bienfait de la nature. On nous crie : contentez-vous de ce que vous avez, ne désirez rien au-delà de votre état, réprimez votre curiosité, domptez les inquiétudes de votre esprit. Ce sont de très bonnes maximes ; mais, si nous les avions toujours suivies, nous mangerions encore du gland, nous coucherions à la belle étoile et nous n'aurions eu ni Corneille, ni Racine, ni Molière, ni Poussin, ni Le Brun, ni Le Moine, ni Pigalle ». La variété de l'histoire s'explique par la diversité des hommes et des peuples, mais le mouvement de l'histoire ne s'explique que par la curiosité, par la recherche incessante du nouveau.. Cette curiosité n'est pas également répartie entre les hommes : en face de la masse moutonnière et endormie, seuls quelques individus singuliers sont emportés par le désir de connaître ou de fabriquer le nouveau. L'histoire se joue donc entre l'inertie naturelle de l'homme en tant qu'espèce et l'activité exceptionnelle de quelques innovateurs, hommes d'Etat, fondateurs de religion, inventeurs, poètes ou philosophes.

Il y a donc en réalité deux natures humaines : d'un côté la nature endormie de la barbarie, qui correspond au sommeil, à la vie brute de l'animal et du sauvage ; de l'autre la nature vigilante de la civilisation, effort remporté sur l'inertie de la matière humaine, qui correspond au plein développement de l'activité. Cette activité n'est pas seulement raison, elle est développement parallèle et conséquent de la raison et des passions emportées par le dynamisme de la curiosité. Le mouvement de l'histoire consiste à hausser la nature endormie au niveau de la nature éveillée et curieuse. Les deux états sont naturels, puisque l'homme a en lui la capacité de la civilisation. Mais la nature endormie est une nature première, elle représente le poids de la matière inerte qui tend toujours à retomber dans sa lourde monotonie ; au-delà d'elle existe la nature conçue comme plein développement des capacités présentes dans l'espèce. Il y a le germe, il faut qu'il se développe. Cette deuxième nature est une capacité, un effort. On comprend alors le sens de cette histoire discontinue dans laquelle de grands siècles — Périclès, Auguste, Louis XIV — sont coupés par de longues périodes d'élan retombé, de retour à la barbarie native. La civilisation, cela veut dire quelques points perdus dans le vide monotone de la sauvagerie. Mais en même temps, il doit y avoir une unité de l'histoire, un sens qui, malgré les errances et les reculs, mène vers le mieux, ou peut-être le moins mal.

L'histoire est donc orientée par un double mouvement : d'un côté le mouvement né de l'instinct de la nouveauté, et qui explique aussi bien le progrès que les malheurs et les crimes ; de l'autre l'amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain.. D'un côté le divers et le changement, de l'autre l'un identique à lui-même. Et l'on ne peut s'empêcher ici de sentir la prégnance d'un vieux schéma chrétien, la curiosité qui exile du Jardin mais permet, dans la peine, le progrès et le plaisir, puis le retour au Père, cette unité cachée qui rythme en profondeur la vie individuelle et l'histoire des nations, et qui est l'autre nom de la Loi, loi physique et loi morale.

La politique de Voltaire n'est pas la découverte hasardeuse d'un vieillard pragmatique : ses présupposés comme ses réalisations s'inscrivent dans le droit fil d'une philosophie. Au centre, la notion de liberté. Quelle que soit l'évolution de Voltaire, deux

thèmes restent présents, qui délimitent la notion pour toute l'époque classique : la doctrine du motif le plus fort et la doctrine de la liberté comme pouvoir. D'un côté en effet, la liberté n'est pas une propriété du vouloir : toutes nos actions sont le résultat de l'interaction de nos motifs, le plus fort l'emportant et décidant de l'acte. De l'autre côté, « la liberté est uniquement le pouvoir d'agir » et cette théorie, que l'on trouve chez un Hobbes ou un Locke, a donc immédiatement un sens social et politique : « Un homme libre est celui qui, s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permet d'accomplir, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire » [HOBBES]. Dans les deux cas, la détermination s'accompagne d'une technologie de la liberté : dans le domaine intérieur, il s'agit de restreindre le rôle des mauvais motifs, passions, et fanatisme ; dans le domaine extérieur, il faut libérer l'action des obstacles qui l'empêchent de se réaliser. D'où le sens de la lutte contre l'infâme : le scandale du christianisme, c'est de faire repartir à zéro l'humanité après les réussites des Grecs et des Romains en aveuglant les esprits par un dogmatisme qui les rend spirituellement esclaves et en soumettant les citoyens à un carcan tyrannique qui les rend incapables de réaliser leur volonté ; esclavage spirituel et politique vont de pair. La « libertas a coactione » exige donc que l'on lutte contre les obstacles pour laisser se manifester la diversité des groupes et des individus, fondement de leur liberté : « S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix heureuses ».

Derrière la diversité des libertés individuelles apparaît l'unité de la loi naturelle, offusquée par l'arbitraire des lois écrites mais toujours présente comme idée régulatrice que reconnaissent, aussi vaguement que ce soit, toutes les nations. Que peut être alors l'action politique, sinon le mouvement qui conduit indéfiniment de la variété des lois instituées à l'unité pressentie de la loi naturelle ? L'action sera ponctuelle, à partir de ces centres d'action éclairée que sont les bons princes, les bons conseillers, les bons philosophes, les bons législateurs et prendra forme d'interventions locales, singulières : il y aura des Cas, des Affaires, Affaire Calas, Affaire Sirven, Affaire La Barre... L'Affaire est le lieu de rencontre de deux singularités : une erreur meurtrière d'un côté, un homme exceptionnel de l'autre. Comment l'action humaine pourrait-elle être plus systématique que ne l'est le réel ?

⁂

L'esthétique de Voltaire repose sur le même mouvement qui mène de la diversité du singulier à l'unité du bon goût. Il est avéré que les goûts sont différents, arbitraires, et irréductibles. Le goût lui-même a une structure éclatée : comme toute faculté de juger, c'est un discernement, la capacité de distinguer, de « démêler les différentes nuances ». La pierre de touche du bon goût consiste « dans le sentiment prompt d'une beauté parmi des défauts, et d'un défaut parmi des beautés. Le gourmet est celui qui discernera le mélange de deux vins, qui sentira ce qui domine dans un mets, tandis que les autres convives n'auront qu'un sentiment confus et égaré ». Le goût, c'est le sens des différences, des contrastes, des ruptures, des singularités. Aussi les gens de goût sont-ils rares, au milieu de « cette foule prodigieuse d'hommes qui n'ont pas la moindre étincelle de goût ». Le beau a une secrète connivence avec le rare : une femme belle, une belle œuvre surprennent et, dans leur rareté, procurent une délectation particulière, parce que précisément elles sont rares. Imaginons un monde où tout soit beau : nous n'aurions plus aucun plaisir. En revanche d'où vient le succès du *Cid* ou de *Cinna ?* « C'est que dans la profonde nuit où l'on était plongé, on vit briller tout à coup une lumière nouvelle que l'on n'attendait pas ; c'est que ce beau était la chose du monde la plus rare ». C'est toujours la même image, le même archétype : le vide où s'éparpillent quelques atomes, la nuit dans laquelle se mettent à briller les étoiles, les quelques siècles de lumière qui trouent l'obscurité monotone de l'ignorance et de la barbarie.

Il faut distinguer entre les œuvres de la nature et les œuvres des arts, c'est-à-dire l'œuvre de l'artifice. La répétition dans les œuvres de la nature n'empêche pas la jouissance, car celle-ci repose sur un besoin toujours aussi prompt à se satisfaire, tandis que

dans l'œuvre de l'art, la répétition émousse le plaisir, qui a besoin de la rareté pour se donner libre cours : c'est que « les plaisirs des arts ne sont pas nécessaires », ils sont en plus, supplément qui vient animer la redite imperturbable : et je te dis toujours la même chose parce que c'est toujours la même chose... L'art, et l'artifice sont un triomphe remporté sur la nature, peut-être aussi un écart, un jeu d'enfant qui s'éloigne... Mais l'enfant prodigue revient vers le père, et la diversité des goûts laisse transparaître l'unité du bon goût : « Y a-t-il un bon et un mauvais goût ? Oui, sans doute, quoique les hommes diffèrent d'opinions, de mœurs, d'usages ». Le bon goût se fonde sur une loi d'unité et d'ordre qui est l'analogue dans le domaine des arts de la loi physique et de la loi morale. La belle œuvre d'art a la même structure que l'univers : c'est un composé d'ordre et de désordre. D'un côté des beautés locales, particulières, adaptées à un temps et à une nation, et qui donnent toute sa bigarrure à l'ensemble des œuvres humaines ; de l'autre l'ordre profond, la beauté régulière des grands chefs-d'œuvre qui répondent aux canons du Bon Goût. Dans l'œuvre belle scintillent les ornements les plus riches, les détails les plus coruscants, mais en même temps se maintient sous le désordre brillant de l'apparence la basse continue de l'ordre.

***

Le héros du *Mondain* collectionne en épicurien les plaisirs les plus rares, l'auteur de *Zadig* et de *Candide* rassemble les êtres, les aventures les plus inquiétants et les plus extraordinaires, le vieillard de Ferney multiplie les déguisements, les pseudonymes, les affaires de justice, les lettres, les correspondants, les singularités de la nature, les fureurs contre les crimes du fanatisme et les interrogations sur l'histoire des hommes, sur le bonheur et le malheur, sur le savoir et l'ignorance. Homme de la discontuinité, il vit par crises et a besoin, comme le Dieu horloger, de remonter à tout instant son mouvement. Mais le tempérament n'est pas seul à unir les deux, trois Voltaire, les innombrables Voltaire qui se pressent sous le même visage et sous des masques empruntés. Car, si nous enlevons les diverses colorations affectives, les divers accents qui se succèdent et se mêlent, nous pouvons retrouver — dernière application du principe cher à Voltaire — sous la diversité l'unité, l'unité profonde que constitue le souci, la recherche et le désir du singulier. S'il est vrai, comme le soutient Bergson, que toute philosophie repose sur une intuition ultime avec laquelle le créateur lutte et se débat pour arriver à l'exprimer avec la plus grande clarté possible, nous pouvons reconstituer l'intuition métaphysique de Voltaire. C'est l'image d'un univers vide dans lequel s'éparpillent des points isolés les uns des autres :

« L'homme est un vil atome, un point dans l'étendue » ou, sous une autre forme, l'image d'une manière, d'un continuum passif sur lequel se détachent quelques centres d'activité : la matière et Dieu, la foule et les grands hommes, la barbarie et les îlots de civilisation, le sommeil et les rares moments de la pensée... Ciel étoilé, loi morale et mouvement de l'histoire : un semis d'atomes dans le vide. Tout est isolé, tout est rare, tout est singulier, et tout laisse en même temps entendre l'écho sourd de l'unité, qui est peut-être la plus singulière de toutes les singularités, la singularité inconcevable d'un Dieu et d'un ordre singulier. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les métaphores de la lumière. Il n'y a pas d'illumination qui éclairerait *a giorno* l'univers, mais quelques lumières dans une nuit profonde ; pas de siècle des lumières, mais le moment du crépuscule, l'entre-deux de l'aurore : « Nous sortons d'une nuit profonde, et nous attendons le grand jour ». La lumière aussi est au singulier. Singulier Voltaire...

JEAN MOLINO

Gengis-Khan et le Télégraphe

- Du gouvernement russe -

LÉON TOLSTOI

Cet article de Léon Tolstoï n'a été publié qu'une seule fois en russe, en 1910, à Paris(1). *On comprend pourquoi la censure tsariste ne l'a pas laissé passer. Mais il n'a jamais été publié non plus en U.R.S.S.. Il ne figure pas dans l'édition dite « complète » en quatre-vingt-dix volumes des œuvres de Tolstoï, et il a peu de chances de figurer dans l'édition encore plus complète actuellement en préparation. Cette brochure a été découverte par notre maître et ami Boris Souvarine qui a bien voulu prêter son exemplaire à* Commentaire.

Les ennuis de Léon Tolstoï avec la censure soviétique ont commencé aussitôt après la Révolution d'Octobre. Ses ouvrages philosophiques, au même titre que ceux de Platon, Schopenhauer, Vladimir Soloviev et autres philosophes « idéalistes », figurent sur la première liste des livres à exclure des bibliothèques publiques, — premier « Index » soviétique établi en 1920 sous la direction de N. Kroupskaïa. Pour des raisons évidentes, ni les ouvrages théologiques de Tolstoï, ni ses articles critiques sur le socialisme, n'ont été réédités. « Gengis Khan et le télégraphe » *appartient à cette troisième catégorie. Tolstoï y démontre que le progrès technique peut aller de pair avec la barbarie.*

Ainsi, pour le cent cinquantième anniversaire de la naissance du grand écrivain, pompeusement célébré dans sa patrie, les Français pourront-ils lire « Gengis Khan et le télégraphe » *qui restera inconnu du lecteur soviétique.*

Michel Heller.

(1) L. N. TOLSTOÏ : *Tchinguis-Khan s' Telegrafom, o Rouskom Pravitelstve*, Paris, Kooperativnaïa Tipografia « Soyouz », 3, rue Beaunier, 1910, 22 p.

AMIEL a écrit quelque part : « Fragile édifice que celui d'un Etat fondé sur l'intérêt et cimenté par la peur ». On ne peut qu'adhérer à cette pensée ; intellectuellement, elle se comprend très bien. Mais au-delà d'un jugement purement intellectuel, un édifice de ce genre peut aussi susciter l'effroi et la répulsion, surtout lorsqu'on y vit et que toute son horreur et sa fragilité apparaissent clairement. C'est bien ce genre de sentiment que doivent éprouver les 150 millions de Russes dans leur immense majorité.

I

Ce n'est encore rien lorsque la monstruosité et la fragilité de cet édifice sont artificiellement dissimulées au peuple par d'habiles et subtiles sophismes profondément enracinés depuis des générations. Rien non plus lorsque les hommes y sont tellement attachés par intérêt personnel et par vanité qu'ils ne voient décidément plus rien ; lorsqu'ils ne peuvent pas ou ne veulent pas remarquer toute l'absurdité, l'injustice et la barbarie de cette structure, au point de s'enfermer dans

leur situation d'esclaves et d'imaginer que tous ces attributs de l'Etat que sont les tribunaux, la police, l'armée, les ministères, le parlement, sont indispensables et bienfaisants, comme garants de leur sécurité et de leur liberté.

Les hommes de cette sorte croient sincèrement qu'ils sont aussi libres qu'on peut l'être, que les institutions qui les asservissent sont la condition nécessaire de la vie humaine, et que, si quelque chose doit être changé, il ne peut s'agir que de détails, mais que dans l'ensemble tout est dans l'ordre des choses et qu'il ne saurait en être autrement.

Tel est l'avis des Anglais, des Américains, des Français, des Allemands, et il ne peut être différent. Par bonheur ou par malheur, nous autres, Russes, ne pouvons, malgré tous nos efforts, partager cette opinion ou ce sentiment.

Actuellement, l'immense majorité des Russes reconnaît et ressent pleinement que tout système gouvernemental qui ligote, écrase et avilit les hommes, non seulement n'est pas indispensable, mais encore est parfaitement nuisible, ignoble et, en tout cas, inutile.

II

Pour tout Russe qui réfléchit un tant soit peu même s'il est illettré, il est clair aujourd'hui qu'en dehors des maux qui sont le lot commun de l'humanité, il en existe d'autres qui dépendent uniquement du gouvernement, lequel, sans la moindre nécessité, fait subir au peuple les tourments les plus barbares et les plus cruels, et l'opprime jusqu'à ce qu'il se soumette à un groupe qui écrase tout, bien qu'il soit insignifiant du point de vue numérique.

Le Russe d'aujourd'hui ressent cela avec une acuité toute particulière, car, ne rencontrant plus d'opposition, le gouvernement ne se gêne plus et, toute honte bue, tourmente, opprime, tue, envoie en prison et en exil ceux qui osent manifester la moindre résistance et élever contre lui la plus légère protestation.

Si le peuple russe ressent aujourd'hui particulièrement nettement la brutalité et le despotisme sans bornes du gouvernement, c'est aussi parce qu'il a déjà entrevu la possibilité d'une vie libre. Les Russes ont commencé à prendre conscience qu'ils étaient des êtres doués de raison, pouvant, en toute justice, prétendre à être dirigés par leur propre conscience et par leur raison, et non plus par la volonté de quelque inconnu succédant par hasard à un autre inconnu. Plus le pouvoir gouvernemental se montre cruel, brutal, débridé, plus le peuple prend clairement conscience qu'un tel ordre de choses est absurde et ne peut subsister plus longtemps.

Ces deux phénomènes — le despotisme effréné du pouvoir et la conscience qu'a le peuple de l'illégalité de tout cela — n'ont fait que croître de jour en jour et d'heure en heure, et ils atteignent, ces derniers temps, leur point de rupture. Cependant, bien qu'il soit parfaitement conscient de l'inutilité et de la nocivité du gouvernement, le peuple n'est pas encore en mesure de se libérer par la force : une série d'inventions techniques, telles que le chemin de fer, le télégraphe, les canons à tir rapide, etc., donnent au gouvernement la possibilité d'écraser immanquablement le moindre effort du peuple pour se libérer.

III

Actuellement, le gouvernement russe se trouve exactement dans la position qu'Herzen évoquait avec terreur. Il est tout à fait ce Gengis-Khan au télégraphe dont l'éventualité l'effrayait tant.

Effectivement notre Gengis-Khan dispose non seulement du télégraphe, mais aussi d'une constitution, de deux chambres, d'une presse, de partis politiques... Du despotisme ? De quel despotisme peut-on parler quand nous avons deux chambres, les blocs des partis, les interpellations au gouvernement, un premier ministre et tout ce qui s'ensuit ? Quel despotisme, quand nous avons Khomiakhov, Maklakov (1), un ministère responsable ?... Quand nous avons des lois, des tribunaux — civils, judiciaires, militaires ; une censeure, une Eglise, un métropolite, des évêques ; quand, enfin, nous avons une Académie et des Universités...

Comment peut-on, avec tout cela, parler encore de despotisme ?

Tout ce décorum, sur lequel on se méprend en Europe, ne trompe plus personne chez nous, en Russie, si ce n'est peut-être ceux

(1) Députés, membres de la Douma.

qui en tirent un quelconque avantage. En réalité, tout cela n'a qu'une importance dérisoire pour Gengis-Khan, c'est-à-dire pour le gouvernement russe, car il possède d'autres moyens. Il poursuit tout à fait tranquillement dans la voie qu'il s'est tracée, comme cela se faisait ou se fait encore dans tous les pays chrétiens, en espérant que le peuple s'habituera et fera siens ses désirs à lui. Gengis-Khan n'a pas changé. Il a simplement remplacé sa horde sauvage d'assassins par des assassins bien élevés, courtois, propres, qui savent si bien se partager les tâches du pillage et du meurtre, que ces derniers apparaissent aux yeux d'un homme délicat et sensible comme un divertissement acceptable.

IV

Ainsi ce meurtre que l'on nomme peine capitale ne s'accomplit pas sans mise en scène. Pour chaque meurtre de ce genre, des hommes en habit se réunissent, ils s'installent dans des fauteuils douillets autour d'une table recouverte de drap rouge. Ils prennent quelques petites notes, bavardent de trois heures de l'après-midi à sept heures du soir...

Aujourd'hui, par exemple, 25 novembre 1909, on a prononcé douze condamnations à mort, qui ne sont que les préparatifs du crime, et l'on a procédé à cinq exécutions. Les dames disent : « C'est affreux ! » Les messieurs, eux, avec le courage et la sagesse qui caractérisent leur sexe, s'efforcent de démontrer aux dames que cela est nécessaire pour le bien de tous.

Les journaux sont horrifiés par ces exécutions ; les hauts fonctionnaires et les membres de la Douma affirment qu'il est temps de mettre un terme à ce massacre. Mais ceux qui règlent le massacre se contentent de sourire à des propos aussi sentimentaux. Ils savent que cela est inévitable, nécessaire, bénéfique. « Attendez » — disent-ils — il viendra un temps où nous arrêterons ! ». Mais ils n'ont absolument aucune raison de s'arrêter : tout marche en effet si bien, et sans nul doute uniquement du fait de ces « mesures dictées par la raison » ! Pourquoi faudrait-il donc y renoncer ?...

Et l'on peut dire la même chose des prisons. C'est vrai, les prisons sont pleines à craquer ; on manque de place ; les détenus meurent en masse du typhus, ils s'évadent, se mutinent, se suicident. Mais ceux qui détiennent le pouvoir estiment que cela est utile, ou du moins que cela ne fait pas de mal, puisque cela sert de prétexte à de nouvelles discussions, à de nouveaux écrits, à de nouvelles arrestations. « Que les personnes arrêtées soient coupables ou non, cela n'a pas d'importance, il est toujours utile d'éloigner de la société un homme qui semble agité. La belle affaire s'il passe deux ou trois années en prison, ou même le restant de ses jours ! Ne serait-ce pas pire si on ne le mettait pas en prison et qu'il s'avère soudain coupable ?... Mieux vaut donc frapper trop fort que de ne pas frapper du tout ».

Dans des prisons construites pour 70 mille hommes, on en compte actuellement 100 mille. Mais cela n'est rien encore. On cherche à se débarrasser de n'importe quelle personne, à peine la soupçonne-t-on de réfléchir ou de porter un jugement sur les actes du gouvernement ; on la met en prison, ou, plus simplement encore, on l'exile sans aucune forme légale dans une région éloignée et malsaine, avec interdiction de la quitter.

Bien qu'on comprenne mal en quoi tout cela est nécessaire à Gengis-Khan, il semble pourtant que cela lui soit très utile puisqu'il s'y applique avec zèle et qu'il y consacre des sommes énormes. On compte malheureusement jusqu'à 100 mille exilés de ce type. Mais Gengis-Khan ne fait qu'en rire. Il a à sa disposition le télégraphe, le téléphone, les canons à tir rapide, les revolvers et il se moque bien de l'opinion et des sentiments des hommes qu'il tourmente.

Mais, hélas, cela n'est pas tout.

V

Des faits plus graves se produisent dans les capitales, les grandes villes, la presse et plus particulièrement dans les écoles, tant supérieures que secondaires. Tout ce qui peut aider à ouvrir les yeux est frappé d'interdiction, tout ce qui peut les rendre aveugles est au contraire favorisé. Cela se fait à l'aide de la presse, des écoles, et en particulier de la religion. Il est évidemment difficile de concilier de telles pratiques avec les exigences de la religion chrétienne et surtout d'y trouver une justification des crimes commis. Mais il existe une catégorie d'hommes dont la seule

tâche est de déformer le christianisme, afin de concilier les idées chrétiennes et les pillages (la taille, la propriété foncière), les tortures et les meurtres (la peine capitale et la guerre). Et l'impossible a été réalisé : la foi en l'enseignement du Christ a été remplacée par la vénération sacrilège d'un Christ-Dieu, auquel on attribue des miracles tout à fait étranges et dont on se passerait volontiers, et par la vénération des miracles d'une reine des cieux imaginaire, la vénération des reliques, des icônes, etc.

Tout cela est donné pour la sainte vérité et on en profite pour inculquer aux gens une soumission d'esclaves envers Gengis-Khan. Cette effroyable duperie est pratiquée non seulement à l'égard des adultes, mais également, avec une insistance particulière et une impudence inouïe, à l'égard de la génération montante, c'est-à-dire des enfants, auxquels on enseigne d'incroyables mensonges sous le nom de la religion.

Lors des examens que subissent tous les enfants qui vont à l'école, on peut d'ordinaire entendre ce dialogue :

Question : La loi chrétienne permet-elle de tuer ?

Réponse : Non.

Q. : Le meurtre est-il toujours interdit ?

R. : Non, pas toujours.

Q. : Dans quel cas est-il autorisé ?

R. : Il est autorisé lorsqu'il s'agit de défendre la patrie et dans le cas de la peine de mort.

Et il n'est pas de Russe instruit à qui l'on n'ait, dans l'enfance, alors que l'individu n'est pas encore capable de réfléchir, fourré dans la tête cette effroyable calomnie contre Dieu, contre le Christ et contre l'intelligence humaine.

Et Gengis-Khan, souhaitant passer pour un gouvernement éclairé, donne l'argent qu'il vole au peuple à des écoles chargées de répandre un enseignement de ce genre, un enseignement digne du seul Gengis-Khan.

C'est ainsi que l'âme et le corps du peuple russe sont également soumis à la torture.

Mais notre Gengis-Khan au télégraphe est tranquille. Il a à sa disposition Khomiakov et Maklakov, la droite, la gauche et le centre de la Douma, Goutchkov (2), le clergé et l'union des vrais Russes, les écoles et la presse. Il dépense sans compter l'argent volé au peuple en prisons et en espions, en tribunaux et en exécutions, en écoles du dimanche destinées à répandre parmi les adultes — sous le couvert de la religion — des calomnies contre la doctrine chrétienne. Et Gengis-Khan espère que grâce à tout cela sa situation se maintiendra telle qu'elle était auparavant.

Il n'y a qu'une différence entre notre Gengis-Khan au télégraphe moderne et son prédécesseur : le nouveau Gengis-Khan, notre gouvernement, dispose d'une plus grande force et d'un plus grand pouvoir que l'autre.

Malheureusement pour lui et heureusement pour le peuple russe, Gengis-Khan se trompe cruellement.

VI

En effet, les serviteurs du nouveau Gengis-Khan, du fait de leur sottise et de leur grossièreté, n'ont-ils pas, dans leur violence, franchi la limite à partir de laquelle les hommes ne peuvent supporter plus longtemps leur servitude et les offenses faites à leur raison ?

Et les voies ferrées, le télégraphe, la presse, etc., qui sont des armes puissantes entre les mains de Gengis-Khan, ne servent-ils pas en même temps à unifier les consciences de tous les hommes ? Enfin, la majorité du peuple russe, — les paysans —, que l'école n'a pas encore complètement avilie, ne garde-t-elle pas, au fond de son âme, la véritable doctrine chrétienne, qui professe l'égalité, la fraternité entre les hommes et rejette toute forme de crime et de violence ?

De toute façon, quoi qu'on en dise, une chose ne fait désormais aucun doute : actuellement, le peuple russe, le véritable peuple russe, a non seulement perdu tout respect pour son gouvernement, mais il ne croit plus en la nécessité de quelque gouvernement que ce soit.

La meilleure preuve en est peut-être le récent voyage du tsar en Crimée. Partout, tout au long de la route, ce voyage n'a suscité qu'un seul sentiment : la conscience de l'inutilité et de la nocivité du tsar et de son entourage.

On peut supposer que l'homme qui se tient à la tête du gouvernement est reconnu par le peuple comme son maître. Cet homme,

(2) GOUTCHKOV : Député, membre de la Douma.

qui a le pouvoir de couvrir de ses bienfaits des individus comme des classes sociales entières, devrait être une personne sacrée pour tout le peuple russe. On peut supposer aussi que cet homme n'a besoin de rien pour lui-même, qu'il est au-dessus de tout désir et de toute crainte. A l'égard de cette personne, il semble qu'un seul sentiment soit possible, comme du temps de Nicolas I^{er} : le désir de le voir de ses propres yeux pour lui demander telle ou telle faveur, et celui de lui exprimer son amour et son dévouement. Le rôle de l'entourage du tsar semblerait devoir se limiter à contenir une foule enthousiaste se ruant avec ferveur vers l'objet de son immense adoration.

Il devrait en être ainsi pour l'autocrate et il en fut ainsi autrefois.

Que se passe-t-il donc aujourd'hui ? Le tsar voyage avec ses collaborateurs, avec les gens qui lui sont proches, avec ceux qui exécutent sa volonté. Il sait bien que, dans le peuple sur lequel il règne et au milieu duquel il voyage, des milliers et des dizaines de milliers de personnes le détestent, lui et ses collaborateurs, et essayent de toutes les manières de le tuer. Et voici que, pour la sécurité du tsar et pour leur propre sécurité, ses familiers ont disposé tout au long de la route trois ou quatre rangées d'agents de police et d'agents secrets.

Le tsar voyage à travers son empire et trois rangs de soldats, de policiers et de paysans endimanchés, arrachés aux travaux des champs, restent là sans être payés — un jour, deux jours, voire une semaine ou deux, dans l'attente du cortège royal, et saluent l'homme par la faute duquel ils sont soumis à la dure corvée.

Il arrive fréquemment que la date du passage du tsar soit tenue secrète dans le but de contrecarrer les plans des individus qui veulent le tuer. De plus, on met en route en même temps que le cortège royal plusieurs cortèges exactement semblables, afin que personne ne puisse savoir où le tsar se trouve exactement.

Pour finir, cet homme passe rapidement au milieu d'une triple garde. Personne ne le voit, sauf quelques fonctionnaires haut placés et quelques personnalités qui lui sont présentées, pour les besoins du protocole, dans les villes où il est amené à s'arrêter. Mais, là aussi, on prend les plus grandes précautions pour éviter un attentat contre la vie du tsar, attentat que l'on redoute toujours et partout.

VII

Par un mutuel accord tacite, il est admis que le peuple tout entier reconnaît la nécessité et l'utilité du pouvoir. Mais si ce pouvoir se trouve dans une situation telle qu'il n'ose pas se montrer au peuple, s'il se cache et le fuit comme un voleur fuit celui qu'il a dépouillé, alors à quoi bon un tel pouvoir ? A quoi bon, s'il se maintient non parce que le peuple en reconnaît la nécessité, mais par la contrainte, à l'aide des fusils, des sabres, et en se cachant du peuple ?

Pour l'immense majorité du peuple russe, tout cela est désormais parfaitement clair. « Pourquoi le tsar se cache-t-il ? Il ne fait pas cela pour rien. Il comprend bien qu'il ne peut pas ne pas se cacher après tout ce qu'il a commis et tout ce qu'il a fait ». C'est là ce que pense la plus grande partie des Russes.

Sans parler du nombre énorme des pendus, des emprisonnés, des exilés pour rien ou presque rien, ces dizaines de milliers de personnes ont des pères, des mères, des frères, des sœurs, des femmes, des enfants, des amis, qui ne peuvent pas ne pas haïr le ou les responsables de leur malheur et de leur peine. Enfin, outre ces centaines de milliers de personnes qui ont une raison bien légitime de haïr le tsar et son entourage, la grande masse du peuple (les paysans, et particulièrement ceux qui, n'ayant pas de terre, se trouvent dans une situation pire qu'il y a cinquante ans et attendent d'être délivrés de la domination des propriétaires, devenue aujourd'hui presque pire que le servage) considère de plus en plus le tsar comme le responsable de toutes les inégalités et éprouve pour lui autant d'animosité et d'hostilité que les dizaines et les centaines d'hommes qui souffrent ou ont souffert directement de sa cruauté. Les paysans savent bien aujourd'hui que toutes leurs tentatives se heurtent systématiquement à l'opposition farouche du gouvernement tsariste, qui, comme pour tourner en dérision leurs revendications légitimes, a publié la loi du 9 novembre, qui aggrave encore leur situation déjà désespérée.

Voilà pourquoi le tsar et ses collaborateurs ne peuvent que craindre ces paysans qui

haïssent tant le gouvernement. Ils doivent craindre la colère des paysans, une colère très proche de la haine, due aux souffrances qu'ils n'ont pas voulu voir et aux injustices criantes auxquelles ils ne veulent pas mettre un terme.

***

Il existe des gens, il est vrai, qui font croire au malheureux tsar que le peuple lui est tout dévoué et que la foi qu'il voue à Dieu et au tsar est plus inébranlable que jamais.

Hélas ! Ces gens ne croient pas eux-mêmes ce qu'ils veulent faire croire au tsar et, par cet insolent mensonge, ils ne font que lui masquer la situation réelle. Le tsar, qui les croit, poursuit donc son action néfaste, violente, et, de ce fait, sape définitivement les dernières bases qui pouvaient soutenir son pouvoir.

La conscience de l'inutilité, de l'absurdité et de la totale nocivité d'un pouvoir absolu et despotique pénètre de plus en plus largement la masse du peuple russe. Et il est très difficile d'en prévoir les conséquences qui, de toute façon, seront sans doute fatales au gouvernement.

Peut-être (bien que cela soit peu probable) le pouvoir se maintiendra-t-il encore quelque temps, en s'appuyant sur la force matérielle dont il dispose. Peut-être une révolution éclatera-t-elle, qui sera elle aussi écrasée, les armes étant trop inégales. Quoi qu'il en soit, le résultat sera inévitablement que le peuple russe verra plus nettement encore que le gouvernement est inutile et criminel. Le résultat sera que l'immense majorité, non plus pour des raisons extérieures mais par conviction personnelle, ne supportera plus de se soumettre au gouvernement et de se plier aux exigences immorales qui lui permettent actuellement de se maintenir.

« On exige de moi que je participe à ce que fait le gouvernement, — se dira l'homme libéré des mensonges du gouvernement (et cette libération est actuellement le fait de milliers de personnes), — que je paie les impôts, que je prenne part à leur collecte ; on me propose de faire partie de l'administration, de prendre part aux affaires judiciaires, pédagogiques, policières ; on exige de moi le service militaire. Mais pourquoi ferais-je tout cela, quand je sais que cela me prive du bonheur et de la liberté, et contredit fondamentalement le bon sens et les exigences les plus élémentaires de la morale ».

IX

Les hommes qui ont compris qu'en se soumettant au pouvoir, ils s'asservissent eux-mêmes et se privent du bonheur spirituel le plus élémentaire, ne peuvent que répondre au gouvernement : « La force physique est entre vos mains. Vous pouvez faire de moi ce que vous voulez : me mettre en prison, m'exiler, me tuer enfin. Je sais bien que je ne suis pas de taille à vous résister, et c'est pourquoi je renonce à le faire. Mais je sais aussi que je ne puis prendre part à vos actions honteuses, quelque soit la manière dont vous les justifiez, et quelles que soient les menaces dont vous usez à mon égard ».

Dans la conscience de la majorité des Russes on trouve ce sentiment à l'égard de ce qu'on appelle le gouvernement russe. Mais étant donné que ce dernier poursuit son activité insensée, cruelle et inhumaine, cette conscience devra inévitablement se prolonger en action.

Et lorsque cela se produira, autrement dit lorsque la majorité cessera de se soumettre au gouvernement et de collaborer avec lui, l'abominable édifice qui a nom gouvernement russe et qui, depuis longtemps, ne correspond plus aux exigences morales de l'homme moderne, s'écroulera de lui-même.

LEON TOLSTOI

(Traduit du russe par Anne Coldesy-Focard)

Bolchévisme ou démocratie ?

ALBERT THOMAS et LÉON BLUM

ALBERT THOMAS ET LE SOCIALISME FRANÇAIS

Le Parti socialiste français semble décidément peu soucieux de célébrer ses grands hommes, à moins que, sous d'étranges influences, il ne tende à épurer son propre passé.

De 1932 à 1971, il n'est pas une municipalité socialiste qui n'ait donné à l'une de ses rues le nom d'Albert Thomas. Pour le vingt-cinquième anniversaire de sa mort, en 1957, Paul Ramadier, Léon Jouhaux, Vincent Auriol, Jules Moch et Joseph Paul-Boncour se retrouvaient à Genève pour saluer Albert Thomas vivant. *En 1978, pour le centenaire de sa naissance, le Parti socialiste est resté silencieux.*

A Genève, le 15 juin 1978, devant la Conférence générale de l'Organisation internationale du travail, le Premier ministre français, M. Raymond Barre, salue la mémoire d'Albert Thomas en ces termes : « Dès sa jeunesse, lorsque, sous l'influence de Lucien Herr et de Jean Jaurès, il adhère au parti socialiste, il n'a d'autre ambition que de s'engager dans un combat qui, à ses yeux, est le combat pour la justice... A aucun moment de sa vie, l'historien, le journaliste, le parlementaire, le ministre, le directeur du B.I.T., ne cessera d'être fidèle à cette première inspiration ».

Le Parti communiste français, lui aussi, se souvient. Dès le 16 juin, faisant écho à sa manière aux propos du Premier ministre, l'Humanité *écrit : « M. Albert Thomas se distingua très tôt par un réformisme aussi impénitent que durable... Il donne toute sa mesure avec la première guerre impérialiste mondiale... Main dans la main avec ces messieurs du Comité des forges, c'était l'heureux temps où l'on envoyait de concert à la fosse des millions de soldats, pour les aciers français ou leur homologues allemands... Albert Thomas fit merveille... Il put avec efficacité réquisitionner usines et ouvriers pour l'effort de guerre. Il quitta les estrades symboliquement érigées sur des douilles d'obus pour continuer, après la tuerie, sa longue plaidoirie en faveur de la collaboration de classe. Ainsi la Révolution d'octobre trouva-t-elle en lui un adversaire d'une hostilité frénétique... »*

Accusé, à travers Albert Thomas, de « dérive à droite », le Parti socialiste est alors contraint de réagir. Le 16 juin, la Lettre de l'Unité *publie un article embarrassé, mais dont la conclusion est bien venue : « Il est né en 1878. Il est mort en 1932. « Il », c'est Albert Thomas. Il y a donc cent ans qu'il voyait le jour. Sa disparition remonte à quarante-six ans. C'est pourtant le personnage que « L'Humanité » d'aujourd'hui a exhumé pour alimenter sa* campagne antisocialiste... *Si beaucoup d'hommes de notre temps n'ont gardé qu'un souvenir vague d'Albert Thomas, ils ont, en revanche, conservé une mémoire plus précise d'un de ses contemporains, né un an plus tard, en Géorgie, et qu'on a appelé Joseph Staline ».*

Commentaire *a tenu à célébrer cet anniversaire, en rappelant qui fut Albert Thomas.*

Boursier de la République, élève de l'École normale supérieure (promotion 1899), il subit l'influence de Lucien Herr et de Charles Andler qui le présentent à Jaurès et le convertissent au socialisme. Reçu premier à l'agrégation d'histoire en 1902, il part pour l'Allemagne où il fait la connaissance d'Édouard Bernstein. Dès ce moment, il prend conscience de ce que peut apporter à la classe ouvrière la combinaison pragmatique de l'efficacité industrielle et du réformisme social.

En 1904, dès la fondation de l'Humanité, *il y prend la responsabilité de la rubrique syndicale. En 1905 il fonde la* Revue syndicaliste *qui fusionnera cinq ans plus tard avec la* Revue socialiste. *Il ne cesse de défendre le développement et* l'indépendance *de trois formes d'action socialiste : le parti, le syndicat, le mouvement coopératif.*

Élu député de Sceaux en 1910, puis maire de Champigny, sa ville natale, il participe dès 1914, avec les principaux leaders de son parti, à l'Union sacrée. En 1915, Millerand crée pour lui un Sous-secrétariat d'État à l'artillerie et aux munitions. Il est ministre en 1916. En 1917, il se retire du gouvernement, comme les autres ministres socialistes, à l'arrivée de Clemenceau. Au cours de ces deux années, il a été l'un des artisans du développement de l'industrie de guerre, mais aussi le créateur de délégués d'ateliers élus, *précurseurs immédiats de nos délégués du personnel.*

Député du Tarn en 1919, il devient en 1920 le premier directeur du Bureau International du Travail et le restera jusqu'à sa mort en 1932.

Avec Albert Thomas, apparaît dans le socialisme français un courant qui allait devenir majoritaire en Allemagne, en Belgique, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas, et dans les pays Scandinaves.

L'évolution économique des sociétés modernes est-elle tout entière expliquée par la vulgate marxiste? La révolution de 1917 a-t-elle donné naissance à une société plus libre? A ces deux questions clés, la réponse d'Albert Thomas est sans équivoque. Il ne lui est jamais venu à l'esprit de prendre Lénine pour un libérateur.

On trouvera ici trois articles parus dans l'Humanité *des 9, 15 et 16 novembre 1978 et qui nous semblent aussi actuels qu'il y a soixante ans. La lucidité prophétique d'Albert Thomas y affronte, victorieusement selon nous, la subtilité dialectique de Léon Blum et son habileté à faire parler les morts. Mais nous laissons le lecteur juge.*

Jean-Claude LUCIANI.

I

Démocratie ou Bolchévisme [1]

par ALBERT THOMAS

L'Humanité - samedi 9 novembre 1918

Par une majorité qui n'en est pas une, par onze voix et deux abstentions d'une part, contre dix voix et une abstention de l'autre, notre Commission administrative permanente a blâmé l'expédition des Alliés en Russie, et cela à l'occasion du premier anniversaire de l'avènement de la République des Soviets.

Voilà certes une manière élégante, quoique indirecte et détournée, d'envoyer un salut aux Bolcheviks.

Ah ! sans doute, nos camarades n'approuvent pas le bolchevisme. Sans doute, ils se

(1) N.D.L.R. : Albert Thomas a publié en 1919 une courte brochure consacrée à la révolution russe. Elle ne figure pas au catalogue de la *Bibliothèque Nationale*. En voici la référence : *Bolchevisme ou Socialisme* (Berger-Levrault, Nancy-Paris, Février 1919, 18 p.).

défendent de préconiser des moyens terroristes ou de faire propagande pour la révolution violente. Sans doute, ils ne veulent prendre le parti des Bolcheviks que contre les accusations « abominables de nos adversaires de classe ». En fait, les voici qui se plaisent à célébrer l'œuvre positive accomplie par les Soviets. Les voici qui les justifient d'avoir dissous la Constituante et qui les excusent d'avoir signé la paix de Brest-Litovsk. Pour nos camarades néo-majoritaires, les Bolcheviks sont des socialistes, sinon irréprochables, au moins authentiques. Ils offrent de beaux exemples révolutionnaires.

Insensiblement, c'est à l'apologie du bolchevisme qu'on nous mène. Demain, ce seront les méthodes bolchevistes qu'on n'hésitera plus à vanter.

Bien mieux, voici que, dans certains milieux socialistes, une légende se forme : tout un rêve confus de l'avènement subit du prolétariat. Les propagandistes bolcheviks ont formé ce rêve depuis longtemps. Ils ont envoyé, bien munis de fonds, un certain nombre de propagandistes en Suisse et en Danemark. Ils ont tenté de pénétrer dans les masses allemandes. Ils ont jeté un ferment de violence et de fanatisme dans les révolutions politiques et nationales de l'ancienne Autriche-Hongrie. Et de bons camarades de nos sections assimilent l'effort de Liebknecht à celui de Lénine. Ils nous convient à imiter Liebknecht, n'osant nous demander encore de suivre Lénine. Mais c'est toujours la même pensée d'une pseudo-dictature du prolétariat, d'une sorte de terrorisme imposant la révolution sociale.

J'avoue qu'en dépit de tous les amis qui m'apportent des documents favorables à la République des Soviets, en dépit de la tentative d'organisation spontanée qui fut faite par ces assemblées au début de la révolution pour remédier à l'anarchie tsariste, en dépit des croyances ou de la sentimentalité particulière du peuple russe, je ne puis me résoudre à admirer, ni même à accepter le bolchevisme. Qu'on le veuille ou non, il symbolise la révolte anarchique contre les règles démocratiques. Il symbolise le terrorisme d'un parti contre la représentation nationale. Il symbolise la révolte instinctive et brutale des foules contre la volonté d'organisation dans le cadre de la nation et avec le concours des classes intellectuelles.

Sans doute, demain, dans la France victorieuse, nos masses ouvrières et paysannes auront à faire entendre leurs revendications. Sans doute, après les misères et les sacrifices de la guerre, si nous voulons que le pays anime toutes ses forces à la production, si nous voulons que la France soit grande, non seulement par l'autorité morale que son peuple aura conquise pendant la guerre, mais encore par toute sa vie économique, il faudra qu'une vaste justice sociale soit instaurée, il faudra que le vieil idéal socialiste entre pour une plus large part dans la réalité. Il n'y aura pas de prospérité nationale possible si les maux de la guerre ne sont pas réparés et si le peuple ne peut pas vivre et travailler dans des conditions équitables.

Mais ce n'est pas en poussant à des mouvements révolutionnaires, ce n'est pas en excitant superbement le prolétariat à s'isoler de la vie nationale et à s'opposer, dans tous les domaines, aux autres classes, ce n'est pas en reprenant certaines formules intransigeantes d'avant guerre, que l'on réalisera dans la France de demain la justice populaire. Le bolchevisme a pu naître de l'horrible anarchie à laquelle l'ancien régime avait condamné la Russie, il a pu naître dans un peuple épuisé, meurtri par une guerre dont il ne sentait pas la portée nationale. Il ne peut être recommandé comme méthode dans un pays qui a défendu son indépendance et sa liberté contre la force oppressive du militarisme allemand pendant quatre années et qui a su trouver, dans ses institutions républicaines et démocratiques, la possibilité d'une cohésion et d'une union nationale que les querelles de partis n'ont pas profondément atteinte.

Si nous voulons faire aboutir les légitimes revendications dont je parlais tout à l'heure, si nous voulons que demain le socialisme s'épanouisse, ce ne peut être que par nos méthodes éprouvées, par la politique qu'au travers même de nos discussions le Parti n'avait pas cessé de suivre avant la guerre.

Un puissant mouvement syndical, conscient de son but, fier de pouvoir participer à la direction de la production et d'imposer des conditions de travail qui respectent la dignité du travailleur et haussent son niveau de vie ; une organisation coopérative tous les jours plus susceptible d'assurer la répartition des denrées et de répondre, avant tout, aux nécessités de la consommation ; un parti politique exprimant les besoins de ce double mouvement spontané d'organisation prolétarienne, capable de défendre, dans l'intérêt de la col-

lectivité, les ressources de la nation et de les mettre en exploitation, capable de créer les formes politiques et les institutions de progrès qui accordent à tous, non seulement le droit à l'existence, mais le droit à la culture, le droit à la pensée, capable de favoriser l'épanouissement de la civilisation française entre toutes les autres nations, telle était la politique vivante et riche que Jaurès nous avait enseignée, politique républicaine, politique démocratique, politique d'appel à toutes les énergies populaires, harmonieusement réglées dans leurs efforts. Cette politique est celle qui nous a fait fraterniser dans la guerre avec toutes les nations de liberté. Elle est celle qui a soulevé toute la classe de travailleurs français contre l'impérialisme allemand. Elle est celle qui les a unis étroitement à la politique de justice internationale du président Wilson.

Ou Wilson, ou Lénine. Ou la démocratie née de la révolution française, fortifiée par les luttes de tout un siècle, développée par la grande République des Etats-Unis, ou bien les formes primitives, incohérentes, brutales du fanatisme russe. Il faut choisir (1).

II

Il faut s'entendre

par LÉON BLUM

L'Humanité - vendredi 15 novembre 1918

Les mots ont leurs vertus et leurs dangers. Il y a des mots dont il faudrait surveiller l'emploi comme celui d'une drogue toxique. *Bolchevisme* est de ceux-là.

On voit bien quel usage en fait la presse de réaction ; on voit quels effets il produit sur le sentiment instinctif des masses bourgeoises. Il a peut-être éveillé, chez les uns, des espoirs démesurés. Mais assurément, chez les autres, il a déjà provoqué des terreurs absurdes.

Contre ce genre de fantômes, il existe un seul procédé d'exorcisme : le bon sens critique, la réflexion, la raison.

Qu'est-ce exactement que le bolchevisme ? Que faut-il entendre par cette expression qui est en train de devenir, à elle seule, contre tous les socialismes de France et d'ailleurs, une arme à la fois primitive et meurtrière ? On nous traite aujourd'hui, on nous traitera demain de bolchevistes, et ce mot seul peut suffire à toutes les polémiques parce qu'il contient en lui toutes les épouvantes — comme jadis les mots de *partageux* et de *communard, ou même* de *rouge* et de *républicain*... Mais en quoi consiste le bolchevisme ? Un bolchevisme est-il possible en France ?... Voilà ce qu'il faudrait pourtant se demander.

Je ne possède pas de renseignements particuliers et personnels sur les événements de Russie. Sans doute, même, en suis-je moins bien informé que tel ou tel de nos camarades du Parti. Il me semble pourtant qu'à travers tant de données confuses et contradictoires le caractère essentiel du bolchevisme apparaît assez nettement. Ce qui caractérise le bolchevisme, ce ne sont pas les idées théoriques qu'il a essayé de faire passer dans la réalité. Ces idées lui étaient communes avec toutes les écoles socialistes et il semble même que sur certaines questions primordiales, la question agraire, par exemple, le bolchevisme soit demeuré très en deçà des programmes socialistes courants et n'ait guère dépassé les vues de la Révolution de 89... Non, ce qui distingue et caractérise le bolchevisme, c'est la conviction mystique que des idées abstraites, que des

(1) N.D.L.R. c'est nous qui soulignons.

dogmes d'école, que des articles de programme peuvent être réalisés immédiatement, par voie de pure autorité, sans nulle transition, sans qu'aucun compte fût tenu des conjonctures particulières où se plaçait l'expérience.

Un fanatisme intransigeant dans la réalisation d'un programme abstrait, une sorte de négation superbe de toutes les données de fait, une obstination implacable à poursuivre leur tâche en dépit des circonstances qui devaient en rendre le succès presque impossible et, par une conséquence nécessaire, l'emploi de n'importe quels moyens pour tendre, malgré tout, à ce succès, voilà, ce me semble, les traits qui marqueront essentiellement les socialistes bolchevistes russes.

Nous convenions presque tous, il y a un an, que leur erreur était déplorable, et les socialistes indépendants d'Allemagne professaient le même sentiment. Pour la première fois dans l'histoire, des socialistes se trouvaient maîtres du gouvernement d'un grand Etat. Nous comprenions quelle énergie infinie de propagande dégagerait, pour ou contre nous, leur réussite ou leur échec. Et nous contemplions avec angoisse ce pays, à peine libéré de la plus accablante des tyrannies, ce pays dépeuplé et ruiné par la guerre, déjà menacé par la misère et par la famine, où des théoriciens illuminés poussaient d'emblée, d'un seul saut, des masses serviles vers les formes collectives de la propriété ou de la production. Comment, de la dissolution inévitable pourraient-ils susciter l'ordre nouveau ? Nous ne nous plaignions pas seulement que, parmi les moyens empruntés sans choix par leur obstination inflexible et hâtive, beaucoup heurtassent la justice, l'esprit de liberté, la sensibilité humaine. Nous déplorions d'avance le discrédit que l'échec de leur expérience « sabotée » jetterait sur les idées, sur l'espoir, sur la foi qui nous appartiennent autant qu'à eux.

Je ne recherche pas pourquoi, depuis un an, un certain nombre d'entre nous ont modifié peu à peu leur opinion sur le bolchevisme russe. Il a duré. De bonne foi, les uns en sont venus à penser qu'il pourrait réussir finalement à fonder son œuvre d'organisation positive. D'autres se sont laissé séduire par des préjugés sentimentaux, par des rapports plus ou moins arbitrairement établis entre les fractions ennemies du socialisme russe et les tendances divergentes du socialisme français... Mais là n'est pas la question que je pose. La question est de savoir si l'on a le droit, ou non, de brandir contre nous cet épouvantail. La question est de savoir si le bolchevisme en France est une notion concevable, si demain, en France, le triomphe même du socialisme pourrait affecter un caractère bolcheviste ?

Je réponds que non. Le bolchevisme, en France, est une notion vide de sens puisque le bolchevisme consiste essentiellement dans la négation de certaines difficultés de fait, et qu'aucune des difficultés essentielles que les bolchevistes ont, ou bien méprisées ou bien tenté de réduire sans préparations, ne s'opposeraient en France au triomphe du socialisme. Et c'est pourquoi, d'ailleurs, l'échec bolcheviste ne prouverait, le cas échéant, rien contre nous.

Nulle part ailleurs, ni en France, ni en Allemagne, ni même en Autriche, la Révolution sociale ne se développerait dans un milieu comparable au milieu russe d'il y a un an. Nulle part, le socialisme ne surprendrait les masses ouvrières et paysanes dans cet état de stupeur séculaire. Nulle part l'outillage national ne lui serait livré par la guerre dans cet état de pénurie et de dégradation. Nulle part l'organisation collectiviste ne se heurterait à un mode aussi primitif de l'organisation industrielle. Nulle part les masses n'ont été tenues dans cette épaisseur d'ignorance. Nulle part les hommes qui pourraient fournir les cadres éducateurs et directeurs n'ont été éliminés par un siècle de persécution systématique. Nulle part on n'aurait à redouter, au même degré, ces sursauts de violence enivrée qui suivent toujours la chute des tyrannies oppressives.

En France, la préparation morale serait autre, la préparation matérielle et la préparation sentimentale seraient autres. La distance à parcourir entre l'état présent et le régime socialiste serait moins longue à parcourir que partout ailleurs, et personne cependant, parmi nos militants éprouvés par l'expérience des luttes ouvrières, ne s'imaginerait qu'elle pût être franchie d'un seul bond. Nous sommes plus mûrs. La maturité exclut certaines formes de présomption et certaines formes de violence.

Les données du problème sont donc foncièrement différentes. Le socialisme, en France, n'aurait en aucun cas à surmonter la même crise qu'en Russie. Se trouvât-il devant des difficultés du même ordre, ce qui est inconcevable, personne, dans un pays où l'éducation

prolétarienne remonte haut, ne songerait à y appliquer des procédés analogues... Le mot bolchevisme, en France, est donc dépourvu de sens.

Mais il faut pousser les éclaircissements jusqu'au bout, et je veux, avant d'achever, répondre d'un mot à Albert Thomas, ou plutôt dissiper un malentendu que pourrait laisser subsister son dernier article.

Ce qui est bolcheviste, c'est la croyance mystique en la vertu propre et immédiate de la Révolution, quelles que soient les conditions, quelles que soient les circonstances, quels que soient les moyens.

Mais je pense bien qu'en condamnant la méthode révolutionnaire bolcheviste, Thomas n'étend pas sa condamnation jusqu'à la notion même de Révolution.

Nous restons des socialistes révolutionnaires, et nous pouvons rester des socialistes révolutionnaires sans être teintés le moins du monde de bolchevisme — au sens où j'ai essayé de le définir.

Je ne vois, pour ma part, rien à modifier à notre position traditionnelle. Nous professons, par la doctrine et par l'action, que le socialisme est une œuvre quotidienne d'éducation, de réforme et de progrès. Mais nous professons également que l'élément vital, l'élément moteur de cet effort quotidien est une foi révolutionnaire.

Que la Révolution soit par elle-même condamnable et criminelle dans un pays de constitution démocratique et de suffrage universel, c'est la thèse clemenciste ; ce n'est pas la nôtre. Que le progrès républicain et la réforme amiable doivent finir spontanément par rejoindre peu à peu l'idéal socialiste, c'est l'ancienne thèse de Millerand ; ce n'est pas la nôtre.

Qui ne souhaiterait faire l'économie d'une révolution ? Mais ce que nous avons toujours pensé, ce que nous avons toujours dit, c'est que le triomphe définitif du socialisme ne serait probablement obtenu que par un acte révolutionnaire — c'est, en tout cas, que nous ne conduirions le prolétariat organisé à la victoire pacifique qui serait notre vœu suprême qu'en entretenant, en alimentant sa foi et son ardeur révolutionnaire.

Cela n'est pas du bolchevisme, il me semble. Gardons-nous donc de tout ce qui pourrait amener une confusion néfaste entre l'idée de bolchevisme et l'idée de révolution.

C'est pourquoi je demande, pour ma part, à échapper au dilemme que posait Thomas à la fin de son article.

« Ou Wilson ou Lénine, disait-il ». Ou bien la simple démocratie, ou bien le fanatisme bolcheviste. Je ne choisis ni Wilson ni Lénine. Je choisis Jaurès (2).

III

Oui, il faut s'entendre

par ALBERT THOMAS

L'Humanité - samedi 16 novembre 1918

J'ai apprécié à sa valeur l'article que Blum a publié hier. Blum a la chance de n'être pas pris comme nous dans le tourbillon des occupations que nous impose l'étonnante période politique que nous traversons. Il a la chance de pouvoir, de temps à autre, trouver les quelques instants de réflexion qui permettent de dominer les événements. Et il rend service au Parti en définissant, en critiquant, en analysant avec cette finesse et cette perspicacité qui font de lui un de nos meilleurs écrivains.

Je crois sa définition du bolchevisme excellente. Ce qui caractérise en effet le bolchevisme, c'est, comme il le dit, cette conviction que des idées abstraites peuvent être réalisées immédiatement. C'est la méconnaissance totale

(2) N.D.L.R. c'est nous qui soulignons.

des réalités, des conjonctures particulières dans lesquelles un mouvement social peut se développer. C'est aussi l'utilisation de ces moyens qui, comme le dit Blum en termes adoucis, « heurtent la justice, l'esprit de liberté, la sensibilité humaine ».

Peut-être serait-il bon de rappeler à certains camarades du Parti que ces moyens qui heurtent la sensibilité humaine, ce sont ceux du terrorisme, le massacre par milliers des adversaires politiques, la dispersion des organisations ouvrières et syndicalistes, etc.

J'avoue, pour ma part, que la pensée du massacre des socialistes révolutionnaires et des libéraux russes soulève en moi le même sentiment de révolte que les massacres des Arméniens par les Turcs (1). Il y a des formes de gouvernement que l'humanité civilisée ne saurait admettre. Et si la Société des Nations ne peut exister qu'entre peuples libres, il serait peut-être utile de fixer également des conditions pour les relations entre gouvernements.

Sur tout cela, il faudra bien, un jour prochain, que nous revenions. Il ne suffira pas, pour préciser notre politique, des formules simplistes que la majorité de la C.A.P. prononce contre la criminelle intervention militaire que l'Entente a pu essayer en Russie.

Mais si nous sommes d'accord sur la définition du bolchevisme, si nous sommes aussi d'accord sur le peu de chance que pareille méthode a de réussir en France, je dois à mon tour quelques mots de réplique à mon ami Blum.

« Je pense bien, dit-il, qu'en condamnant la méthode révolutionnaire bolcheviste, je n'étends pas ma condamnation jusqu'à la notion même de Révolution. Nous restons, sans être bolcheviks, des socialistes révolutionnaires. Nous professons que l'élément vital, l'élément moteur de notre effort quotidien est une voie révolutionnaire. »

Si Blum me donne l'avertissement, c'est probablement qu'il me soupçonne de vouloir abandonner cette position traditionnelle et qu'il tient à me mettre en garde contre les thèses qui pourraient me rendre suspect aux camarades .Il précise, en nous les opposant, les thèses adversaires :

« Que la révolution soit par elle-même condamnable et criminelle dans un pays de constitution démocratique et de suffrage universel, c'est la thèse clémenciste. Ce n'est pas la nôtre. Que le progrès républicain et la réforme amiable doivent finir spontanément par rejoindre peu à peu l'idéal socialiste, c'est l'ancienne thèse de Millerand. Ce n'est pas la nôtre. »

Je comprends bien la pensée de Blum. Ma mémoire n'est pas si encombrée par les souvenirs de ces quatre années de guerre que j'aie oublié complètement nos thèses socialistes d'hier.

Sans avoir le temps de les relire, j'ai présentes à l'esprit les admirables études socialistes de notre Jaurès, son analyse de l'idée de révolution, son insistance à marquer que les grandes révolutions ont été faites par des majorités, sa méthode de l'opportunisme révolutionnaire et l'opposition qu'il établissait entre cette méthode et le pur réformisme.

Oui, il est indéniable que le seul jeu des institutions démocratiques ne saurait conduire à l'absolue justice sociale, et les socialistes les plus épris des méthodes pacifiques, des méthodes d'ordre, cesseraient d'être des socialistes s'ils n'avaient constamment présent au cœur l'entier idéal.

Que de fois, à l'heure où l'on pouvait redouter les conséquences de telle ou telle confusion, n'avons-nous pas entendu nos propagandistes définir le sens du mot « révolution », marquer qu'il s'agissait de la reconstruction de la société selon d'autres principes et répudier les méthodes de violence chaque fois que l'idéal pouvait être atteint par le libre consentement des majorités.

Je n'ai rien oublié. Que Blum relise mon dernier article. Je crois y avoir rappelé l'essentiel de notre méthode socialiste d'avant guerre, celle du moins que définissait Jaurès. Mais ce qui m'inquiète, c'est d'avoir à recommencer aujourd'hui, après la guerre, les mêmes discussions, c'est de voir se recréer les mêmes équivoques qui entraveront notre propagande socialiste, c'est d'avoir à expliquer encore en quel sens, dans quelles conditions nous sommes des révolutionnaires, alors que, pour la masse du peuple français, qui aura plus que nous oublié les querelles d'avant guerre, révolution voudra simplement dire révolution, au sens étroit où il l'entend. J'avais espéré — était-ce un vain rêve ? — qu'après la guerre, nous verrions plus directement les faits et nous aurions plus de sagacité d'esprit.

J'avais écrit : « Où Wilson ou Lénine »

(3) N.D.L.R. c'est nous qui soulignons.

Blum répond : « Je choisis Jaurès. » Je réplique : Ce n'est pas la question. La question, la voici : il y a des camarades qui disent au prolétariat français : La révolution socialiste est en Russie, la révolution socialiste est en Allemagne. Faisons notre révolution.

Dans quel but ? En vue de quel programme immédiat ? J'ajouterai : Pour quelle raison ? Et avec quelles chances ?

Est-ce que nous voulons, est-ce que nous aurons le courage de dire à nos camarades : Vous vous trompez. Cette méthode est mauvaise. Ou bien, est-ce que, tout en ratiocinant sur la révolution et le réformisme, nous éviterons de prendre position ?

Pour moi, je demeure effaré des formidables problèmes que la reconstruction du pays pose devant nous à l'heure présente. Je suis persuadé qu'on ne refera pas une France grande et puissante, sans recourir, en pleine conscience, aux solutions que la pensée socialiste a formulées ou inspirées. Je suis convaincu, de toute la force de mon esprit, que dans la France d'après guerre les réformes les plus profondes doivent tout de suite être abordées. Mais alors, que notre Parti les définisse. Qu'il fasse, dans la nation qu'il veut convaincre, la propagande la plus intense. Ainsi, la France ne sera pas troublée, à son tour, par quelques sursauts sans gravité, mais qui retarderaient néanmoins son progrès ; et elle deviendra le modèle des démocraties ou des républiques naissantes au lieu de se voir devancée par elles.

Théologiens du salut, et théologiens du plaisir

RAYMOND RUYER

La querelle la plus fondamentale en pays chrétiens, autrefois, était celle-ci : Que faut-il croire, et comment conduire sa vie pour faire son salut dans ce monde et dans l'autre ? Après le : « Faut-il continuer à croire aux dieux païens ou au Christ ? », la question est devenue : « Faut-il être Arien ou non ? Cathare ou Orthodoxe, Luthérien ou Catholique romain, partisan des Jésuites, ou des Jansénistes, des rationalistes ou des Piétistes, partisan des Lumières ou attaché à la religion traditionnelle ? »

Depuis deux siècles, la question fondamentale est devenue celle-ci : « Comment mener la vie humaine et terrestre la plus plaisante possible ? Comment obéir, non à la volonté de Dieu, (« Dieu est mort »), mais à la loi de toute chair, qui est de mener une vie où le plaisir l'emporte sur la peine ? »

Comme le plaisir est individuel et directement éprouvé, il semble que chacun doit être compétent pour définir son plaisir et qu'il n'a nul besoin de spécialistes, de nouveaux docteurs en théologie du plaisir, comme il avait besoin de théologiens du Salut. Car le Salut, à la différence du plaisir, n'est pas directement éprouvable. Il est un espoir. Il est censé couronner toute une vie vertueuse, et vertueuse selon la bonne doctrine — car, par exemple, les vertus des païens n'étaient que des « vices splendides » aux yeux des Chrétiens d'autrefois. Le vertueux peut toujours redouter la défaillance finale, ou, ce qui est pire, il peut être épouvanté par l'idée qu'il y a une prédestination éternelle, qu'il est inscrit d'avance dans le Livre divin comme élu ou comme réprouvé, et que ses actes libres, qui doivent le conduire au Salut ou à la perdition, sont connus d'avance par Dieu dont la prescience est infaillible.

Le Salut est subordonné à des « si », à des conditions dont les plus décisives nous échappent. Cette idée, comme on sait, mettait dans l'angoisse certains croyants ardents. Luther en devenait presque fou. La pression de l'angoisse du Salut était si forte chez lui qu'il dut, pour revenir à l'équilibre et à la santé, refaire tout le Christianisme : c'est la Foi qui sauve, et c'est la Foi qui, en même temps — non comme « croyance que... », mais comme abandon-confiance de toute l'âme —, est déjà par elle-même impulsion et évidence de salut. Alors, il n'y a plus de « si », de conditions inconnues à remplir, de techniques savantes sur quoi il faut consulter les théologiens. La Foi, comme sensation de Salut est, en somme, rapprochée ainsi du plaisir. C'est un immédiat qui se prouve lui-même comme « joie éprouvée », c'est-à-dire comme plaisir d'ordre supérieur, sans avoir besoin de l'estampille des spécialistes.

***

Voici maintenant la bizarrerie de notre époque. Les contemporains libérés de l'angoisse du Salut et des théologiens, trouvent le moyen de se fabriquer une véritable angoisse du plaisir — pour laquelle ils ont de nouveau besoin de nouveaux spécialistes : « Ai-je bien vécu, ai-je mené une vie qui m'assure le salut ? », disait-on autrefois avec anxiété à son confesseur, à son « directeur de conscience ». « Ai-je bien joui, ai-je suffisamment

satisfait ma libido, ou mes envies spontanées, sans retenue ni réticences, conscientes ou inconscientes ? », demande-t-on aujourd'hui à son confesseur psychanalyste, à son « maître à penser » disciple de Reich ou de Marcuse. Le complexe du plaisir remplace le complexe du devoir.

Et les nouveaux « directeurs de conscience » sont sévères en diable. Ils traquent les fautes contre le plaisir dans tous les recoins du subconscient et de l'inconscient : « Frère ! Attention ! Tu crois suffisamment chercher le plaisir. Mais tu es retenu, accroché à ton insu par toutes sortes d'hésitations, de petites lâchetés, tu n'es pas vraiment libéré. Tu es encore l'esclave du péché, de Satan, c'est-à-dire du préjugé de la vertu, du normal, du conforme. Tu as reconnu en toi un penchant vers l'homosexualité. C'est bien. Tu as suivi ce penchant, c'est mieux. Mais il faut encore s'abandonner de tout son être, sans réticence, avec la fierté d'un véritable anti-Chrétien. As-tu proclamé ta foi moderniste sans respect humain ? et surtout l'as-tu proclamée du fond de ton « psychisme » ?

— Frère, je le reconnais, j'ai été faible et lâche. Grâce à ta direction, je m'amenderai.

— Frère, il n'est si grand Puritain qui ne puisse être sauvé. Mais travaille à extirper en toi les censures, les tabous, les scrupules qui pèsent encore sur toi. Lis les bons auteurs : Sade, Jarry, Boris Vian, Xavière Gauthier, Hélène Cixous. Ecoute la bonne chanson, subversive ou pornographique, évite les mauvaises lectures, les romans et les films sentimentaux surtout, et autres « *love stories* », vantés par une honteuse publicité, et qui tournent tant de jeunes têtes, insidieuse pestilence qui flétrirait en toi la fleur fragile du manque d'innocence, et qui te conduirait à de vaines nostalgies, à des aspirations romantiques vers l'amour-sentiment. Méfie-toi de tes parents et de leurs conseils pervers...

— Ah, pour cela, je suis impeccable. Je les envoie... s'ils prétendent m'interdire le moindre plaisir et m'imposer la moindre corvée.

— Oui, mais dans un coin de l'inconscient, il y a presque toujours un Père, une Mère surtout, qu'il faut tuer non pas une fois, mais cent fois, à l'état de fantômes et de revenants. Cherche, pour lutter contre eux, les bonnes compagnies, les copains affranchis qui te maintiendront dans la bonne voie, et en odeur de non-sainteté, grâce à leurs pipes, cigarettes de marijuana et leurs blousons crasseux ».

A côté des théologiens psychologues, il y a les théologiens sociologues. Il n'est pas facile, clament-ils, de consacrer entièrement sa vie au plaisir dans une société telle que la nôtre, capitaliste, où les Pouvoirs, alliés aux industriels profiteurs et avides de rendement, répriment tout ce qui n'est pas discipline de travail, imposent les harnais des institutions familiales, les rails de fer des institutions économiques, en proposant aux individus ainsi artificiellement dressés et utilisés, pour toute récompense, de fausses jouissances, de faux plaisirs, sous la forme de biens de consommation.

Là encore, l'opposition apparente et l'analogie réelle de la sociologie-théologie du plaisir avec la réforme luthérienne, est frappante. Luther était un mystique du Salut, un tourmenté, mais aussi, l'un renforçant l'autre, un agitateur social, un réformateur de la société ecclésiastique, un ennemi des pouvoirs romains, de la Nouvelle Babylone, du pape et des cardinaux. Luther s'attaquait aux marchands de Salut — de pseudo-Salut —, aux vendeurs d'indulgences, comme les sociologues à la page, aujourd'hui, s'attaquent à la société de consommation, qui n'est, selon eux, qu'une société de profits. La société de consommation égare les hommes en leur vendant de faux plaisirs, sous la forme de gadgets ménagers, de confort du logement, d'automobiles, de loisirs préfabriqués.

Les acheteurs d'Indulgences, autrefois, ne pouvaient pas ne pas éprouver un grave malaise. Ils ne pouvaient sentir vraiment, les indulgences une fois achetées, la certitude du Salut en leur âme et conscience. Ils avaient indéfiniment besoin de réassurances extérieures, et multipliaient les œuvres, les messes, les pèlerinages, les achats d'indulgences nouvelles en surenchère, parce que rien ne peut remplacer le sentiment d'être sauvé dans l'ardeur de la foi.

De même, les malheureux consommateurs d'aujourd'hui éprouvent que les plaisirs vendus sont payés trop cher par des pollutions, des encombrements, des complications, des carcans. Et surtout, ils sentent leur creux. Ils n'éprouvent pas, en tournant le bouton de leur frigidaire, de leur télévision, ou le volant de leur automobile au milieu des « bouchons »,

la certitude intime que devrait donner le vrai plaisir. D'où leur inquiétude, leur insatisfaction, leur recours énervé aux nouveaux théologiens, psychologues ou sociologues, et aux dénonciateurs de Babylone, de toutes les Babylone.

Car si Luther croyait n'avoir à dénoncer que la seule Papauté et pouvait s'appuyer sur le peuple et les Princes de sa Germanie solide et saine, les Luthers modernes ne savent plus où donner de la tête. Les Babylone-ennemies-du-Salut-par-le-plaisir sont partout. Les U.S.A. ont été primitivement leur ennemi numéro un, et même leur seul ennemi. Mais depuis longtemps, l'U.R.S.S. est devenue une autre Eglise romaine. La Chine est encore plus disciplinaire, et Cuba, et l'Allemagne. Le plus grave est que les régimes d'abord prometteurs tournent mal, parlent de discipline sociale, de rentabilité, d'élévation du niveau de vie. Toutes les classes sociales, même les plus basses, se laissent séduire par l'Eglise de la Consommation. Les nouveaux Réformateurs doivent donc lutter sur tous les fronts, détruire sur tous les fronts, et pas de princes ou de peuples, ou de classes sociales, sur quoi s'appuyer. Même le Tiers Monde et le Quart Monde brûlent de s'engager dans la mauvaise voie du progrès matériel et du travail productif. Même les étudiants de Californie, et même les intellectuels parisiens, oublient parfois leur devoir de jouissance, ils trahissent, et deviennent ou sentimentaux, ou sérieux.

***

Mais le comble, pour le public, est que, par malheur, les nouveaux théologiens ne donnent pas plus de tranquillité d'âme que les anciens théologiens du travail, du métier, du devoir d'Etat, de la production et de l'enrichissement comme signes de Salut.

De même encore que Luther délivrait les Chrétiens de la hantise des Œuvres, des Messes, des Confessions, des Pèlerinages, de l'accumulation de moyens sur le marché pour le Salut — mais pour les vouer à une autre hantise : « Ai-je vraiment la foi ? Mon sentiment personnel de Salut n'est-il pas trompeur ? Suis-je élu ou réprouvé ? », de même, les contemporains émancipés et réformés n'ont guère gagné en quiétude. Ils ont échappé à leurs complexes du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, pour tomber dans d'autres complexes dont le traitement demande d'autres directeurs de conscience : « Ai-je bien échappé à toute duperie ? N'ai-je pas été frustré ? Ne suis-je pas un pauvre innocent qui s'ignore ? »

Les Réformateurs protestants disaient que le trafic des indulgences et le dogme du purgatoire (avec les messes pour les âmes du purgatoire), avaient été un pactole pour le clergé catholique. Aujourd'hui, la suggestion : « Vous êtes mal dans votre peau », « La famille et la société capitaliste vous empêchent de jouir pleinement », est un pactole pour les innombrables psychothérapeutes et socio-thérapeutes et pour les nouveaux clergés.

***

Les prétentions des nouveaux théologiens ou idéologues du plaisir aboutissent à un échec flagrant. Les Epicuriens antiques donnent l'impression — effet de distance peut-être — d'avoir été plutôt heureux et réjouis. Les intellectuels hédonistes et anarchisants contemporains, les ennemis des institutions sociales et des niches familiales montrent au contraire, le plus souvent, des visages torturés et des signes de mauvaise santé physique et mentale.

Il est arrivé que les Puritains et les Jansénistes se torturent eux-mêmes. Mais l'homme moyen, dans les siècles dits austères, malgré une vie matérielle rude, était, tous comptes faits, moins anxieux que les affranchis et émancipés de notre siècle.

La hantise du Salut donnait un sens à la vie. La hantise d'obtenir du plaisir produit plutôt de l'énervement, du ressentiment, du désespoir. Luther, et même Calvin, en combinant le souci du Salut avec l'apologie de l'austérité, du travail, du devoir d'Etat, ont probablement créé plus de plaisir et de bonheur terrestre que Marcuse, Reich et toutes les écoles néo-hédonistes de Francfort, de Californie, de Vincennes réunies.

Il est vrai que l'industrialisation, l'urbanisation, les complications bureaucratiques et la vie de petit bourgeois dans une banlieue, malgré le confort ménager, les week-end et les vacances, il est vrai que cette vie devient pénible et morne — surtout quand on la prend du mauvais côté, sous l'effet des suggestions des nouveaux clergés, ardents à augmenter leur clientèle en faisant vibrer la corde : « La société actuelle est invivable. Vous vous croyez

heureux, mais vous êtes malheureux réellement, objectivement, sans le savoir, par la faute du système. Cela ne peut plus durer. Satan — le capitalisme, les pouvoirs, le fascisme policier, la pollution — les Archontes du Monde vous condamnent au malheur et vous frustrent des joies auxquelles vous arriveriez tout naturellement si vous veniez à nous. »

Même ainsi, les petits bourgeois, les ouvriers, les fonctionnaires quand ils ne se laissent pas monter la tête par les « démystificateurs » intéressés et quand ils jouissent de la vie telle qu'elle est, selon leurs instincts, sont bien plus heureux que les déviants fanatiques, affamés de libération et de plaisirs, qui restent une minorité, hirsute, hagarde, paranoïaque.

Dans les pays germaniques ou à prédominance germanique, la vie civilisée répond en somme aux aspirations du grand nombre et conserve assez de « gentillesse » pour satisfaire les âmes autant que les corps. Dans les pays latins ou latino-américains, c'est — plutôt que la civilisation matérielle — la rhétorique, ou la théologie des idéologues libertaires qui crée les troubles psychiques qu'elle prétend guérir. Et c'est pourquoi du reste les peuples réprouvés par l'intelligentsia sont les peuples germaniques, sous des prétextes divers. Les peuples élus (par eux) sont les latins, les Sud-Américains, les Cubains, dans la mesure où ils s'occupent à démolir les cadres de la vie civilisée. Comme s'il était indispensable, pour atteindre le Pays de Cocagne, le Paradis, de passer par le Purgatoire des troubles sociaux et de la guérilla urbaine.

RAYMOND RUYER

Lettre de Washington

JEAN PERRECAUD

L'AUTOMNE 1978 a été marqué par la « résurrection du Président Carter » qu'analysait récemment Raymond Aron dans l'*Express*. Sur les ruines de la « présidence impériale », disparue au moment même où elle était décrite, le Congrès omnipotent et divisé avait certes en 1977 et au début de 1978 marqué son accord aux initiatives principales du Président Carter sur le front extérieur : arrangement avec Panama sur la zone du canal, rétablissement de l'aide militaire à la Turquie, ventes d'avions de technologie avancée à l'Arabie séoudite et à l'Egypte. Mais ces initiatives extérieures étaient contestées dans leurs modalités et, sur le plan interne, les propositions de la Présidence se trouvaient pour leur part enlisées dans la procédure du Congrès.

Camp David a marqué en tous ces domaines, un tournant décisif. D'abord, la réhabilitation de l'homme d'Etat qui prend des engagements personnels, et contribue à former un nouveau cours des événements par les risques mêmes qu'il assume. Ensuite, à l'image d'un Président hésitant s'est substituée, pour l'opinion et pour le Congrès, celle, secrètement espérée d'un chef de l'exécutif gardien de l'intérêt du pays. Ce nouveau cours a été particulièrement mis en lumière lors de l'acceptation par le Congrès du veto opposé par le Président, dans le scepticisme général, à un catalogue « électoral » et coûteux de grands travaux publics. L'attitude plus déterminée du Président est alors apparue à de nombreux candidats démocrates comme un atout pour leur réélection au Congrès le 7 novembre.

Il est bien entendu trop tôt pour porter un jugement sur les conséquences extérieures de l'accord de Camp David. La percée de Camp David était fondée sur une ambiguïté dont la persistance des discussions sur le lien entre le traité sur le Sinaï et le protocole relatif à la Cisjordanie et à Gaza porte témoignage. La stratégie de l'Arabie séoudite affichant son accord avec l'ensemble du monde arabe sur l'évacuation totale des territoires occupés par Israël, mais ne récusant pas le principe d'un dialogue direct entre l'Egypte et Israël sur le Sinaï, demeure elle-même ambiguë, même si l'on peut estimer que dans l'ensemble cette stratégie n'est pas défavorable aux thèses américaines. Enfin la convergence d'une certaine modération syrienne, d'une approche plus réaliste de l'Irak et d'une acceptation par l'Arabie séoudite et ses nombreux clients du processus de négociations directes avec Israël n'est pas assurée. L'impression prévaut qu'en tout état de cause Camp David et ses prolongements diplomatiques auront fait progresser de manière particulièrement significative le concept de « pax americana » dans la région.

Sur le plan interne, les conséquences de ce nouveau cours des événements apparaissent par contre pleinement dès à présent. Le bilan du dernier Congrès est positif... pour le président puisqu'en de nombreux domaines (allégements fiscaux, énergie, programmation des dépenses publiques), le Congrès a finalement accepté d'aller assez loin des positions qu'il avait initialement adoptées. En outre, la restauration de la fonction présidentielle apparaît dans l'acceptation plus large d'une nécessaire synthèse à ce niveau dans l'approche des différents problèmes et plus particulièrement de ceux qui constituent les problèmes les plus pressants : l'énergie, l'inflation, le dollar.

L'énergie

L'énergie a été sans doute le plus grand débat politique du dernier congrès et les décisions prises en ce domaine les plus attendues

par l'étranger et notamment par les pays producteurs.

A beaucoup d'égards, le plan énergétique adopté par le Congrès ne peut être considéré que comme une première étape dans la définition d'une politique énergétique américaine. Néanmoins, cette adoption intervient dans un contexte d'appréciation plus positive des évolutions énergétiques.

Le programme initié en 1977 par le Président Carter se fixait pour objectif d'interrompre à terme la croissance des importations de pétrole par les Etats-Unis, passées de moins de 5 millions barils/jours (soit 250 millions de tonnes par an) en 1972, à plus de 8 millions b/j (400 millions t/an) en 1977. Après une progresion jusqu'à 10 millions b/j, le programme Carter devait réduire à l'horizon 1985 ces importations à 6-7 millions b/j.

Après atténuation par le Congrès, les objectifs du programme sont aujourd'hui moins ambitieux puisqu'il devrait conduire à une réduction des importations de 2,5 millions b/j par rapport à une tendance conduisant en 1985 à 12 millions b/j, soit des importations en 1985 de l'ordre de 9,5 millions b/j. Cela signifie que les importations américaines pourront se stabiliser à partir de 1981-1982 à un niveau voisin de 10 millions b/j, beaucoup plus élevé que celui envisagé il y a deux ans, mais marquant néanmoins une volonté d'interruption de leur croissance.

L'ampleur des mesures retenues en matière d'économie d'énergie (normes et pénalités pour les constructeurs d'automobile, subventions et prêts pour l'isolation thermique, réhabilitation des bâtiments publics, réforme des tarifs publics), en matière de promotion des énergies nouvelles, en matière d'interdiction d'usage du pétrole pour la génération d'électricité et surtout en matière de développement de la production du gaz, grâce à la libération progressive des prix à la production, ne doit pas être à cet égard sous-estimée. Sous beaucoup d'aspects, il est vrai à partir de niveaux de consommation individuels sensiblement plus élevés, le programme américain d'économie d'énergie se compare favorablement aux programmes européens. Néanmoins, il continue de présenter deux faiblesses principales : la production d'électricité et le prix du pétrole. L'élimination des usages électriques du pétrole et du gaz passe par le seul développement, aléatoire et coûteux, de la production de charbon, les initiatives du Président Carter et les difficultés locales des électriciens ayant conduit à une interruption, aujourd'hui considérée comme durable, du programme nucléaire. La « taxe à la tête de puits » qui devait porter le prix intérieur du pétrole américain au niveau international a été rejetée et le prix moyen du pétrole acheté par un raffineur américain se situe à 12,4 $ contre 14,5 $ pour le prix international cif, par suite du maintien à un prix moyen pondéré de l'ordre de 10 $ des prix payés aux producteurs américains. L'une des premières priorités de l'année 1979 sera pour le Président Carter, qui s'y est engagé au sommet de Bonn, de reprendre ce problème du prix intérieur du pétrole en profitant vis-à-vis du Congrès de l'échéance de mai 1979 qui, aux termes de la loi existante, marque un retour possible à la liberté complète des prix. Selon toute vraisemblance, c'est un dispositif complexe qui sera retenu tenant compte des soucis partiellement contradictoires de ne pas faire bénéficier les sociétés pétrolières de rentes internes indues, de ne pas agresser les pays producteurs, et notamment les Saoudiens, par une taxation spécifique des importations et de ne pas pérenniser un système de régulation trop complexe. Il est en tout état de cause clair que ce sont les décisions sur ce point qui aux yeux des partenaires des Etats-Unis marqueront leur volonté de se doter d'une véritable politique énergétique.

Malgré ces incertitudes persistantes dans la mise en œuvre d'une politique déterminée, la situation énergétique apparaît, en tout état de cause, sous un jour moins défavorable que celui qui prévalait il y a dix-huit mois. Par un effort spontané d'adaptation de l'industrie au nouveau prix du pétrole, la croissance de la consommation d'énergie ne représente au cours des deux dernières années que 80 % de la croissance du P.N.B., soit une élasticité de 0,8 contre une tendance historique de 1. Outre la montée de production de l'Alaska, au voisinage de 1,5 millions b/j, le plafonnement en 1978 des importations de pétrole, qui devraient être voisines de 8 millions b/j et donc inférieures à celles de 1977, est dû à l'interruption d'un mouvement jusqu'ici très constant de réduction de la production des autres Etats. Une meilleure appréciation de réserves potentielles en gaz du Canada et

du Mexique, une prise de conscience de la montée en production du pétrole mexicain qui pourrait représenter 4 millions b/j en 1985 et certaines possibilités de découverte dans l'Atlantique, contribuent à faire espérer que les Etats-Unis auront moins dans l'avenir à recourir aux ressources du Moyen-Orient qu'on ne pouvait le craindre. Enfin, les travaux les plus récents, et notamment l'étude commandée à la Rand Corporation par le Département de l'énergie, font état de disponibilités en pétrole pouvant représenter 60 ans de besoins, au prix d'un effort technologique renouvelé d'exploration dans l'Arctique, en Chine et dans les pays en développement non producteurs. Tout en laissant présentes les incertitudes politiques sur la sécurité d'approvisionnement et en justifiant tous les efforts entrepris pour réduire la consommation et développer les ressources alternatives, ces prévisions nouvelles permettent d'espérer une évolution plus graduelle du marché de l'énergie que celle envisagée encore récemment. Les décisions de relèvement de prix du 1er janvier 1979 que les pays producteurs prendront à Abu-Dhabi en décembre, revêtent à ce titre une importance particulière, jugée comme significative des tendances à plus long terme. Manifestement l'on escompte à Washington que les perspectives énergétiques moins catastrophiques, le lancement du programme américain et la réduction des tensions au Moyen-Orient contribueront à faire prévaloir des vues modérées, par rapport aux thèses prônant des hausses supérieures à 10%, il est vrai singulièrement renforcées par les tensions réapparues sur le marché à la suite de l'interruption de la production iranienne. En tout état de cause, cette échéance de fin d'année a été très présente dans la recherche de solutions à deux évolutions jugées comme fondamentalement adverses par les pays producteurs et notamment l'Arabie séoudite : l'inflation américaine, c'est-à-dire l'érosion des prix réels, la chute du dollar, c'est-à-dire l'érosion de la monnaie de règlement.

L'inflation

L'économie américaine connaît son 42e mois d'expansion continue depuis la récession de 1975. Cette expansion s'est traduite par une augmentation de 18 % du produit national brut depuis 1975, par une augmentation de 30 % de la production industrielle et surtout par une augmentation sans précédent du nombre de personnes au travail qui s'est accru de 10 millions au cours de la période. Le taux de chômage est tombé de 9 % à moins de 6 % c'est-à-dire proche du taux de plein emploi. En effet, les économistes américains considèrent aujourd'hui que la modification des comportements sociaux et notamment l'entrée massive des femmes sur le marché du travail ont porté à 5,5 % le taux de plein emploi traditionnellement estimé à 4 %.

Mais alors même que l'économie américaine était en situation de sous-emploi, l'inflation se développait à un rythme 'annuel de l'ordre de 6,5-7 % ce qui a d'ailleurs été le rythme moyen d'inflation de la dernière décennie. L'approche du plein emploi et l'apparition de premiers goulots d'étranglement ont amplifié ces tendances et le rythme actuel de hausse des prix est supérieur à 8 %.

Les autorités américaines face à cette situation entendent réaliser une décélération graduelle de la croissance ramenant le rythme d'expansion aux alentours de 3 %, c'est-à-dire au voisinage du rythme de croissance à moyen terme. Progressivement, la politique budgétaire est devenue plus restrictive : le rythme de croissance des dépenses publiques en termes réels est en 1978-79 et en 1979-1980 inférieur au rythme de croissance de l'économie et le Président Carter a annoncé que la part des dépenses publiques serait ramenée en 1981 à 21 %, en recul d'environ 1,50 par rapport à la proportion actuelle. Le Président Carter rejoint ainsi un courant très marqué en faveur d'une interruption de la croissance des prélèvements publics et d'une diminution du secteur relevant de l'initiative privée. Ce mouvement de révolte fiscale, initié par l'adoption en Californie de la proposition 13 (plafonnement des taxes foncières) s'est largement répandu puisqu'aux élections générales du 7 novembre, 16 propositions relevant de la même inspiration ont été présentées au vote des électeurs. Cette modération de la dépense publique ne se traduit pas cependant par une réduction rapide du déficit budgétaire. Le déficit né du programme massif d'allégements fiscaux décidés au début de 1976 pour relancer l'économie est certes passé de 60 milliards en 1977 à 40 milliards en 1978, mais devrait se stabiliser à ce niveau en 1979 et demeurer voisin de 30 milliards de dollars

en 1980. La persistance de ces déficits conduit à un accroissement spectaculaire de l'endettement public qui compromet la conduite de la politique monétaire.

Au niveau de la politique monétaire, l'adoption d'une ligne de conduite ferme ne s'est de même affirmée que très récemment. Certes, les taux d'intérêt ont été relevés d'environ 2 points depuis un an, mais le caractère graduel de cette opération en a limité la portée sur le comportement des ménages et des entreprises qui continuent d'accroître leur endettement à un rythme soutenu. Il semble, en outre, que sous l'autorité de son nouveau Président, M. Miller, le Système fédéral de Réserves ait quelque peu abandonné l'approche quantitative monétariste du Dr. Burns, ceci se traduisant notamment par une croissance moins contrôlée des agrégats monétaires, l'essentiel des objectifs étant exprimé en termes de taux. En ce domaine également, le retour à un certain conservatisme semble se faire jour et, devant la relative inefficacité de la politique des taux pour modifier le comportement des banques et des emprunteurs, une pression croissante se fait jour en faveur d'une politique de régulation de la masse monétaire fondée sur des objectifs de croissance de la base monétaire (billets en circulation et réserves des banques auprès de la Banque Centrale).

Dans cet environnement de politique budgétaire modérément restrictive et de politique monétaire relativement lente à produire ses effets, les autorités américaines ont jugé nécessaire de compléter leurs moyens d'action par un programme volontaire de réduction des hausses de salaires et des prix. Bien que volontaire, le programme sera en fait suivi de près par l'administration qui utilisera les instruments des marchés publics, de la politique de la concurrence et des tarifs réglementés pour en assurer la mise en œuvre. Les objectifs retenus (hausse des prix n'excédant pas la moitié des hausses 76-77, soit environ 6 % pour l'industrie et 6,5 % pour l'ensemble de l'économie, hausse des salaires n'excédant pas 7 %) ne pourront cependant être atteints que si une certaine collaboration est obtenue des syndicats. A cet égard, les responsables de la politique économique regrettent que l'absence de cohésion au sein de l'A.F.L.C.I.O., le taux relativement faible de syndicalisation et l'émiettement des négociations salariales ne permettent pas d'engager une politique « d'action concertée » inspirée du modèle allemand, voire dans une certaine mesure du modèle britannique. Incontestablement, une réflexion nouvelle s'engage sur le problème des relations sociales dans l'entreprise et dans la société américaine, facteur de cohésion de la société et d'évolution économique ordonnée. Dans l'immédiat, les réactions des syndicats appelés à conduire les premières grandes négociations salariales (conducteurs de camions, ouvriers de l'automobile) n'ont pas été une attitude de rejet. Il est vrai qu'ils ont trouvé un encouragement dans une disposition originale du programme de lutte contre l'inflation qui, dans la mesure où il sera retenu par le Congrès, prévoit une compensation fiscale pour les travailleurs qui, ayant respecté les normes salariales, verraient leur pouvoir d'achat diminuer par suite d'une évolution défavorable des prix. Là encore, il s'agit d'une approche conceptuelle nouvelle, dérivée de travaux sur la T.I.P. (Tax Based Income Policy) qui, par une démarche proche de celle ayant conduit à envisager en France la mise en œuvre d'un prélèvement conjoncturel, cherche à mettre en place des sanctions ou des incitations fiscales à la dénominalisation des évolutions.

L'adhésion au programme des grandes entreprises est plus aisée à obtenir. Elle implique sans doute des actions en faveur de la productivité (incitation fiscale à la recherche et aux investissements), la stagnation des progrès de productivité depuis 18 mois, il est vrai infirmée par les indications les plus récentes, constituant un des facteurs préoccupants de la situation des entreprises.

Enfin, cette adhésion sera facilitée par l'offensive lancée par l'administration Carter contre les réglementations excessives et coûteuses qui feront l'objet d'un réexamen intensif. La nomination comme responsable du programme de lutte contre l'inflation de M. Kahn, qui, à la tête du « Civil Aviation Board », a mené à bien une opération spectaculairement positive de « dérégulation » d'une industrie, témoigne là encore du souci d'aller dans le sens d'un certain conservatisme et d'une moindre intervention de l'Etat dans l'économie.

Il est clair cependant que, même si le programme de restriction volontaire est relativement bien appliqué, ce qui ne doit pas être exclu, le rythme d'inflation ne se ralentira

que graduellement et au prix d'une politique monétaire et budgétaire progressivement plus restrictive, accroissant ainsi les risques d'interruption de la croissance.

Le Dollar

En cette fin d'année 1978, la situation des paiements internationaux était considérée par les autorités américaines comme beaucoup plus stable qu'au cours des années immédiatement antérieures. Le rythme d'inflation mondial est inférieur à 10% (8% pour l'O.C.D.E.) contre 15 % en 1974 (10 % pour l'O.C.D.E.). La croissance des pays industrialisés sera en 1978 de 3,5 % alors qu'elle avait été négative en 1975. Les pays en voie de développement ont ramené en 3 ans de 30 milliards de dollars à 15 milliards de dollars leur déficit courant, permettant ainsi une meilleure maîtrise d'un endettement dont le caractère préoccupant est aujourd'hui moins mis en avant qu'il y a deux ans. Bien entendu, pour l'essentiel, ce meilleur équilibre des pays industrialisés et des pays en développement est la contrepartie de la réduction des surplus des pays producteurs de pétrole qui a constitué l'événement le plus important des dernières années. L'excédent courant de l'O.P.E.P., qui était passé de 10 milliards de dollars en 1973 à 60 milliards de dollars en 1974, s'est progressivement réduit, revenant à 40 milliards de dollars en 1977 et 20 miliards de dollars en 1978 à la suite du triplement en quatre ans des importations de ces pays. Il est possible que cette érosion ne se poursuive pas et que persistent des excédents annuels compris entre 10 et 20 milliards de dollars, puisqu'un tel chiffre correspond à un équilibre des balances courantes de l'ensemble des pays de l'O.P.E.P. à l'exception des pays de la péninsule arabique (Arabie séoudite et Emirat Arabe Uni, Koweit) où se concentrent aujourd'hui les excédents. A ce niveau, les mécanismes privés de recyclage des capitaux, complétés en direction des pays en développement par la mise en œuvre de la Facilité Witteveen au sein du F.M.I., pourraient permettre de conserver la maîtrise du système monétaire international au niveau de flux, dans la mesure toutefois où ne prendraient pas place des mouvements spéculatifs de grande ampleur fondés sur les stocks accumulés par les détenteurs de dollars.

A cet égard, il est clair que, dans un système de taux de change flottant, la masse des eurodollars en circulation (300 milliards de dollars) est un facteur permanent d'instabilité. Aux yeux des autorités américaines, ces risques d'instabilité sont accrus dans la période actuelle par la mise en place du système monétaire européen. Le Président Carter a dit publiquement l'appui qu'il apportait en termes politiques à cette nouvelle étape de la construction européenne. Les spécialistes craignent cependant que les tensions entre monnaies européennes, inhérentes selon eux à un système où l'on cherche une relative fixité des taux de change sans convergence véritable des politiques économiques, se répercutent directement sur le dollar, les porteurs de dollars étant incités à accompagner les mouvements spéculatifs. Pour réduire les risques d'instabilité ainsi introduits dans le système, il est donc souhaitable aux yeux des Américains que le dispositif finalement retenu contienne suffisamment d'éléments de souplesse pour limiter les tentations spéculatives et indirectement pour limiter l'attrait que pourrait présenter pour les détenteurs actuels de dollars l'existence d'une véritable monnaie européenne.

Dans cet environnement international marqué par un meilleur équilibre financier entre pays producteurs de pétrole et pays consommateurs et par des tensions persistantes entre les Etats-Unis, le Japon et l'Europe, c'est dans l'évolution relative de ces trois blocs que les responsables américains situent les forces fondamentales agissant à terme sur le dollar. Ils notent à cet égard que, conformément à la stratégie définie au sommet de Bonn, la reprise de l'expansion en Europe et au Japon et le ralentissement de l'activité aux Etats-Unis devraient permettre dès 1979 une réduction d'environ 30 % du déficit courant actuel (15 milliards de dollars). La mise en œuvre du programme énergétique économisant à terme 100 millions de tonnes d'importation de pétrole (10 milliards de dollars), complétée par une action progressive sur les prix intérieurs du pétrole, devraient, à moyen terme, limiter les conséquences d'une des faiblesse principales de la situation actuelle. Enfin, dès maintenant les résultats du Commerce extérieur et notamment la progression des exportations leur pa-

raissent en ligne avec un objectif de retour à l'équilibre extérieur courant dans la deuxième partie de l'année 1979.

Le déficit commercial courant en rythme annuel a été, en août et en septembre, de l'ordre de 20 milliards de dollars contre 40 au début de 1978 ; le volume des exportations croît plus vite que la moyenne pondérée de production industrielle des pays partenaires (+ 10 % depuis un an contre + 5 %) ; le volume des importations croît à un rythme voisin de celui de la production industrielle nationale (+ 5 %) alors que ce rythme était double en 1977 et au début de 1978.

A cette vision relativement optimiste des autorités américaines, les marchés des changes ont apporté à la fin du mois d'octobre, lors de l'annonce du programme de lutte contre l'inflation, un démenti spectaculaire. Alors même que le dollar avait déjà connu une baisse importante dans les 10 premiers mois de 1978 (5 % environ en moyenne pondérée et 10 % à l'égard des monnaies européennes), il a enregistré en quelques jours une nouvelle baisse brutale de plus de 5 % le ramenant par exemple contre Franc français à 4 francs, soit son niveau le plus bas depuis la crise pétrolière. Les opérateurs sur les marchés des changes constataient la persistance du déficit extérieur et de l'inflation, le maintien d'une politique de restriction trop graduelle et insuffisamment volontariste, la persistance de risque de réévaluation de certaines monnaies européennes. Leur attitude se fondait enfin sur l'expérience des gains qu'avait permis la spéculation à la baisse. Ce mouvement s'est brutalement inversé le 1er novembre. L'annonce d'un durcissement de la politique monétaire et de la mobilisation de 30 milliards de dollars en devises étrangères (15 milliards de dollars d'accords de swap avec l'Allemagne, le Japon et la Suisse, 10 milliards de dollars par émission en monnaies étrangères d'obligations du Trésor, 5 milliards de dollars par utilisation de ressources libres d'emploi auprès du F.M.I.) a immédiatement entraîné une remontée d'un dollar effaçant les pertes qu'il venait d'enregistrer. Cette opération est importante à plus d'un titre. C'est la première fois dans le système des taux de change flottants que des spéculateurs perdent des sommes considérables, ce qui les incitera à plus de vigilance dans l'avenir. C'est la première fois que les autorités américaines acceptent de recourir à des interventions massives, même si elles précisent qu'il n'est nullement question dans leur esprit de défendre un taux de change prédéterminé. C'est la première fois que le Trésor américain emprunte à long terme à l'étranger, ce qui correspond à un souhait exprimé depuis longtemps par les autorités allemandes. Cette opération renforce la crédibilité interne et externe de l'action du Président Carter, donne des arguments à l'Arabie séoudite pour éviter en décembre à Abu Dhabi une hausse très forte des prix du pétrole, limite les risques de tension inhérents à la mise en place en fin d'année du système monétaire européen. Bien entendu des risques de fragilité subsistent et les évolutions ultérieures continueront d'être commandées par les données plus fondamentales qui caractérisent la situation américaine. C'est dans les résultats de la lutte contre l'inflation, dans la réduction du déficit commercial, dans le renforcement de la politique énergétique, et dans la maîtrise de la situation au Moyen-Orient, que se déterminera en 1979 la situation du dollar. Les décisions prises par le Président Carter au cours des trois derniers mois constituent à cet égard des éléments témoignant d'une maîtrise renouvelée dans la conduite de l'action interne et externe des Etats-Unis.

JEAN PERRECAUD
10 novembre 1978.

Rhodesia blues ou la fin d'un monde

PHILIPPE-JOSEPH SALAZAR

ARRIVER un dimanche, vers midi, à l'aéroport de Salisbury a quelque chose de poignant. On aperçoit la piste brûlée, puis une auto-chenille, mitrailleuses pointées, qui attend près de la passerelle. A bord, une musique entraînante, un peu militaire, éclate dans les haut-parleurs, remplaçant le thème mélancolique de la Chanson de Lara. On aperçoit une foule amalgamée aux filets de protection du promenoir de l'aérogare. Bref tout est arrangé pour donner au voyageur une serrement de gorge. A la douane, on a l'impression d'entrer en un pays sous scellés. Puis c'est la descente en autocar, ou en voiture, vers la capitale : mais en convoi militaire, soldats blancs et noirs en *battle dress*, encadrant les véhicules civils.

Salisbury apparaît lentement. Des villas de pierre blanche et ocre sous les écroulements de petreias bleus et de volubilis mauves. On entre dans la ville : un désert, que les jours de la semaine, supposés plus vivants, ne feront qu'accentuer. La capitale est nette, claire, propre, avec des avenues larges et sans voitures. Partout, les noirs. Dans First Street on découvre quelques jeunes filles et des garçonnets à peau blanche, les jeunes hommes étant tous à la frontière. Le sentiment d'irréalité s'aggrave lorsque l'on pénètre dans la Cathédrale anglicane Sainte-Marie-et-Tous-les-Saints, ouverte sur la rue, vide, avec à l'entrée un lutrin où repose le livre des visiteurs, quelques pages portant des noms allemands, anglais, autrichiens, français ; au fond de la nef on discerne les grands drapeaux des Régiments anglais et l'Union Jack fait ici un peu sourire ; contre les murs les sarcophages des Pioneers. On veut alors sentir que cette ville existe, car cette impression de musée ne colle pas avec ce que racontent les journaux en Europe.

Salisbury s'éveille, mais de nuit, un ou deux bars où des permissionnaires boivent de la bière, une queue de spectateurs devant le principal cinéma du centre, quelques familles habillées avec soin entrent dans les restaurants des deux ou trois hôtels internationaux. Comme un maître d'hôtel vous propose de vous faire faire le tour des boîtes de nuit, vous le suivez. Clubs multiraciaux, où l'on se saoûle d'une musique afro-rock et de bière, où de jeunes femmes noires, habillées à la dernière mode européenne, mais coiffées des chignons ancestraux, résilles de perles rouges et de cheveux, se trémoussent. Des Blancs sont là... La prostitution en tous genres va bon train.

Bien sûr, le lundi, on constate bien que la plupart des commerces fonctionnent: la police, la sécurité des magasins, la surveillance des bâtiments et des journaux sont uniquement assurés par des Noirs. De temps à autre un convoi militaire traverse à toute allure la ville, par Jameson Street. Les roues et les chenilles sont ocres de terre, les soldats sont en tenue de brousse ; les convois s'engouffrent dans la caserne blanche et rouge, très victorienne, du *Rhodesian Regiment*, derrière les *Gardens*. On ouvre alors, dans le kiosque du parc, désert et chaud, le *Herald*. « Champ d'honneur » : « Smith et Timatayi. Lieutenant Nick J. Smith and WO/1 Timatayi (un Noir ?), Premier bataillon, RAR, tués en une action de terroristes, 22 août 67. » C'est un poème écrit par une vieille dame à l'intention de son petit-fils qui se termine ainsi :

Plus de cris de rage, de pleurs
Pour que les âmes noires, blanches et autres
Ne nous jettent pas l'anathème
Et ne se lèvent pas dans leurs tombes. (1)

Mais il faut quitter Salisbury ; les Rhodésiens vont chercher leurs fusils au comptoir de l'hôtel. Les étrangers font un peu figure d'inconscients de n'avoir pas d'armes à déposer lorsqu'ils remplissent leurs cartes à la réception... Un dernier tour dans les rues brûlantes et parfumées de la capitale, où vous constatez soudain le grand nombre d'antiquaires, la vieille Angleterre à l'encan. C'est le départ en Viscount pour le lac Kariba, à la frontière avec la Zambie. Au petit « aéroport » de Kariba, il est défendu de franchir les limites de la zone de débarquement ; au-delà tout peut arriver. Les soldats, ici, sont barbus, poussiéreux et regardent avec amusement et sympathie les touristes. Après un verre ensemble, ils vous diront que s'il n'était que d'eux ils auraient depuis longtemps « nettoyé » la région.

La camionnette s'engage sur un chemin caillouteux, jusqu'à l'hôtel perché sur un promontoire. A droite, un éléphant passe, des babouins hurlent. L'Afrique... les abords de la route sont minés. L'hôtel sent bon le lilas et déjà les jacarandas pourpres ont éclos. En rangeant vos affaires de toilette, vous lisez, collées sur le miroir, les instructions en cas d'attaque de l'hôtel. Puis, dans le coassement des centaines de grenouilles et les cris des aigles-pêcheurs, on entend un xylophone égrener ses notes, sonné par un vieux maître d'hôtel noir en veste blanche, galons verts et chéchia à gland. Un couple de touristes australiens (dont la femme, rhodésienne, a émigré en Australie après la dissolution de la Fédération Rhodésie-Nyassaland), vous dira que ce xylophone est une vieille coutume coloniale britannique. Ils en ont les larmes aux yeux.

Cet hôtel : dix clients, cinquante domestiques, et trente-cinq degrés. La nuit tombée sur l'immense rumeur du lac, quand pointent les petites lumières des bateaux de pêche, on se dirige au bar ; des fermiers en tenue de brousse racontent aux étrangers les récoltes saccagées, les enfants assassinés, le bétail massacré. Les militaires du groupe de protection de l'hôtel parlent d'une expédition de sécurité. Telle est la vie quotidienne de Kariba, dont le barrage gigantesque fait vivre une partie de l'industrie zambienne...

Paradoxe de cette guerre larvée entre les deux anciennes provinces de la Fédération... Lors d'un dîner, un couple de rhodésiens vous conviera à sa table : « Vous êtes jeune, blanc... Comment n'êtes-vous pas à la frontière ? » Ce sont des fermiers de Makuti, encore plus au nord du pays, en pleine zone terroriste. L'homme, qui parle un anglais de toute pureté, vous dira que, dès son retour, il brûlera ses récoltes : trois fermes ont été abandonnées autour de sa plantation (dont deux pour assassinat) ; les noirs demandent à travailler, dit-il ; mais il ne peut pas les envoyer aux champs, les terroristes tenant la brousse. Trente ans d'efforts partent en fumée ! La femme, elle, fière d'avoir un jeune Français en face d'elle, vous explique que son gouvernement vient de recevoir des hélicoptères de fabrication française, qui sont si efficaces dans le combat de brousse avec leurs roquettes. Ses trois fils sont à la frontière. Elle a peur mais elle restera, même si les noirs monopolisent le pouvoir. De retour chez moi, je lirai qu'elle et son mari sont morts, égorgés et brûlés dans le Viscount abattu par les rebelles de Nkomo. Morts pour la patrie... mais laquelle ? Tel est le point.

Certains des jeunes gens en permission qui reviennent à la religion au travers de la guerre, vous diront : « Je ne veux pas me battre pour un pays que les noirs et les communistes détruiront comme ils ont fait du Mozambique et du Lesotho : un désert où rien ne pousse. Je ne veux pas que l'on rebaptise Salisbury *Harare* ». On lira les affiches du Parti d'Action Rhodésienne qui refuse l'*International Settlement*. Vous écouterez le fermier planteur de tabac qui veut rester mais qui va envoyer son fils en Angleterre... avant qu'on ne nationalise ses champs. A Victoria Falls, une Autrichienne, arrivée en Rhodésie après l'invasion de sa province par les troupes russes en 45, vous racontera qu'elle fait adopter son unique garçon par une famille américaine. Personne ne fait vraiment confiance à ceux qui suivront Jan Smith. Quant aux 4 500 000 noirs, certains savent que, si maintenant ils gèrent des hôtels, les magasins, les commerces, la guerre tribale qui éclatera risque de tout

(1: *Herald*, Salisbury, 28 août 1978.

remettre en question. Les trois tribus se disputeront le pouvoir. Les noirs anglicans ou protestants ont peur : ils savent que lorsque les terroristes investissent un *kraal,* ils commencent par massacrer ceux des indigènes qui possèdent des Bibles. Pendant ce temps-là, le gouvernement mixte de Smith et du Chef Chirau crée deux nouveaux bataillons noirs, ce qui fait que sur les 10 800 soldats rhodésiens il y a, dans l'infanterie un seul bataillon blanc et quatre noirs, avec un cinquième en formation.

Quelle patrie ? Aller en Afrique du Sud ? Trente familles de fermiers d'Umtali, ville récemment bombardée par les rebelles, se sont installées au Natal, « la Petite Rhodésie ». A quoi une dame de Salisbury répond dans le *Sunday Tribune* du Natal : « La Rhodésie est et demeurera un pays merveilleux, et j'y resterai tant que l'on ne m'en chassera pas. Il faut être fier d'être Rhodésien » (2). D'autres partent en Australie où une organisation les accueille. D'autres s'en retournent en Angleterre, tant ils se sentent plus britanniques que les Anglais d'une métropole qui les a trahis. Aucun Rhodésien n'oublie que c'est Londres qui, en 1963, a tout fait pour briser la très prospère Fédération Rhodésie-Nyassaland (Rhodésie du Sud, Malawi ex-Nyassaland, Zambie ex-Rhodésie du Nord), donnant ensuite l'indépendance aux deux provinces du Nord et maintenant celle du Sud en état de colonisation. Ici on hait et l'on aime l'Angleterre.

De l'autre côté de la rive du Zambèze, tout semble si calme que celle-ci paraît un diaporama de fête foraine, avec ses ajoncs, ses rhinocéros et ses palmiers. Mais de temps à autre les Zambiens font des cartons sur les enfants qui jouent. En quittant Victoria Falls, le chauffeur noir vous montre des tombes. Il salue alors les militaires du convoi. La route passe par des casemates et entre les champs de mines. Les jeunes hommes se battent trois mois, travaillent trois mois et, le reste du temps, élèvent leurs enfants. Cincinnatus n'est pas un mythe, ici. L'avion décolle de l'aéroport minuscule des *Falls.*

PHILIPPE-JOSEPH SALAZAR

(2) Sunday Tribune, 22-10-78.

La vie, le théâtre, le cinéma selon Mme Mnouchkhine

MARC FUMAROLI

> Dans un état démocratique, il faut craindre sans cesse que le désir de la popularité n'entraîne à l'imitation des mœurs vulgaires; bientôt on se persuaderoit qu'il est inutile et presque nuisible, d'avoir une supériorité trop marquée sur la multitude qu'on veut captiver. Le peuple s'accoutumeroit à choisir des magistrats ignorans et grossiers; ces magistrats etoufferoient les lumières; et par un cercle inévitable, la perte des lumières rameneroit l'asservissement du peuple.
>
> Mme de STAËL (*De la littérature*, éd. Van Tieghem, Droz, 1959, p. 31)

AUSSITOT rentré de vacances, le bon peuple de Paris a été sommé de faire son devoir culturel : impossible de tourner un bouton de radio, d'ouvrir une revue de cinéma ou un journal à la page « spectacles » sans y trouver une interview de Mme Ariane Mnouchkhine, de ses acteurs ou une critique, le plus souvent dithyrambique, de *Molière ou la vie d'un honnête homme,* un film coûteux sélectionné pour représenter la France au Festival de Cannes, et sorti dans les principales salles parisiennes en septembre. On pouvait lire, sous la plume autorisée de Guy Dumur, dans le *Nouvel Obs,* les noms de Visconti et d'Eisenstein égalés à celui de Mme Mnouchkhine, et des expressions de ravissement extatique : « Comment jamais oublier de pareilles images ? Décors, masques et accessoires, jeu des acteurs enfin... sont d'une originalité profonde qui dépasse le professionnalisme et les roueries dont sont capables les plus grands metteurs en scène... Du très grand art... Inspiration..., souffle..., force..., générosité..., tendresse..., intelligence... ». En dépit de légères réserves exprimées pour faire bonne mesure en fin d'article, l'élan est donné aux bataillons du Quartier Latin, *Molière* devient un *must* pour les cinéphiles dont le cœur et l'intellect sont à gauche. Dans *l'Express,* sous la signature de Michel Delain, le public de cadres réservant un « créneau » de leurs loisirs à la culture est à son tour convoqué : « Le voilà bien, le film rare, inespéré, inattendu... Molière est devant nous, quotidien enfin, débarrassé de son fatras scolaire et universitaire... Et puis, sans qu'il y paraisse, quelle leçon d'art dramatique ! Quelle initiation au voyage incertain de la création et du jeu ! Evidemment nous sommes loin, ô combien, des films du genre, avec vedettes, Guitry et beaux costumes... ». Il y eut néanmoins quelques fausses notes dans cet Alleluia : dans *Le Point,* Pierre Billard, couvrant de fleurs Mme Mnouchkhine, » celle qui mène depuis seize ans avec l'équipe du Théâtre du Soleil l'aventure la plus audacieuse et la plus convaincante du théâtre français d'aujourd'hui », « cette femme exceptionnelle », regrettait qu'elle fût victime des « modes »,

et que son *Molière* fût surtout un anti-Molière. Dans *Le Monde,* où il avait été célébré en juillet par Colette Godard, la sortie du film à Paris donna lieu à une sorte de débat entre Louis Marcorelles et Bertrand Poirot-Delpech. Pour M. Marcorelles, la « minutieuse reconstitution d'époque lourde de signification », le « didactisme pesant de la narration », jouent en dernière analyse contre l'histoire et surtout celle de Molière : « Plus de Molière », conclut-il. M. Poirot-Delpech, au temps où il tenait la chronique théâtrale du *Monde,* a beaucoup contribué, avec Renée Saurel (*Temps modernes*), Gilles Sandier (*La Quinzaine*) et Guy Dumur, à fomenter la carrière de Mme Mnouchkhine. Inquiet des réserves formulées par son collègue du cinéma, il a tenu à défendre son poulain d'autrefois dans un article publié sur la même page : devenu critique littéraire, il affecte désormais, pour se laver peut-être d'un nom à tirets fleurant bon la solide bourgeoisie, et pour prouver son audace révolutionnaire dans une France soumise, comme chacun sait, à la dictature du beau langage, un style ordurier à la *Charlie-Hebdo* : « Les bons apôtres, écrit-il, disent aux auteurs : « Allons, faites rêver ou *se poiler* les *gens qui bossent,* au lieu de les *emmerder* avec leurs *problèmes* ». Les maîtres à penser du libéralisme avancé ajoutent désormais : « Montrer l'exploitation, c'est marxiste, donc criminel et vieillot », tout *bénef* pour la société en place : comment l'accuser d'*encaisser* la plus-value dont ses artistes, réputés regardants, nient l'existence. *Pas vu, pas pris !* Mnouchkhine n'a de cesse de dénoncer cette vaste *entourloupette*... Elle rend palpable l'évidence *planquée* que, le chariot légendaire de Thespis, des comédiens doivent le pousser à genoux dans la boue ».

Ce couplet d'un André Stil du XVI^e^ fut repris par Mme Mnouchkhine en personne dans une de ces « radioscopies » où un « crooner » suave et irradiant la « chaleur humaine » consacre les gloires du jour. Parsemant ses propos de « merde » et de « connerie » sophistiqués, elle affirme n'avoir pas lu les critiques, mais prouve aussitôt qu'elle en a retenu les arguments par cœur, opposant en bloc à leurs objections le « travail », non aliéné celui-là, que le Théâtre du Soleil a investi dans le film, et qui devrait lui valoir l'admiration et le respect intimidés de critiques oisifs, chiens de garde de la classe de loisir. A ce critère esthétique sans réplique, s'en ajoute un autre, énoncé par la même Mme Mnouchkhine dans une interview publiée par *Cinématographe :*

« L'art n'est pas une question de génie. La vie n'est que théâtre, le théâtre n'est que la vie. Tant qu'il n'y a pas la vie, il n'y a pas de théâtre ». Une double équation donc : travail = valeur ; théâtre = vie. Voyons maintenant ce que deviennent ces beaux principes dans le film de Mme Mnouchkhine.

Le film, on ne le sait que trop, dure quatre heures. C'est le moins que l'on puisse souffrir pour faire son devoir culturel. Il est possible, on nous l'a assez répété, de le voir en deux fois, cela fait « feuilleton populaire » dans la tradition des *serials.* Chacune des deux parties se compose de « tableaux » discontinus, dont chacun est construit autour d'une idée dont l'auteur est si contente qu'elle la développe au moins pendant trente-cinq minutes, jusqu'à plus soif. Dans la première partie, on a successivement le petit Molière attiré par le peuple et jouant avec des camarades pauvres ; le petit Molière dans sa famille bourgeoise ; le jeune Molière étudiant en droit contestataire à Orléans, et participant à un Mai 68 du Grand Siècle ; le jeune Molière signant à Paris le contrat de l'Illustre Théâtre aux côtés de Madeleine Béjart ; le jeune Molière gagnant avec l'Illustre Théâtre le fond de la province et de la misère populaire. Dans chacun de ces tableaux, l'attention se disperse à suivre une multitude d'intentions profondes : le petit Molière découvre au contact des petits pauvres, ses camarades, l'esprit de jeu qui fera naître sa vocation ; en même temps, il découvre obscurément une sexualité encore perverse polymorphe. Dans sa famille, il est très attaché à sa mère qui mourra jeune (d'où traumatisme) et à son grand père maternel, mais s'oppose à son bourgeois de père. Enfant, il ressemblait à un Shirley Temple brun; adolescent, il passera par une phase d'indécision sexuelle qui se résoudra par la rencontre de Madeleine Béjart, plus âgée, et qui manifestement, occupe la place de l'objet maternel perdu. La rencontre a lieu à Orléans, à la suite d'un Carnaval style Mai 68 ou Festival de Nancy, où tout le Tiers-Monde, associé aux puissances populaires du théâtre et du cirque, s'en va libérer les étudiants du joug

des professeurs. A Paris, les comédiens de l'Illustre Théâtre se montrent attirés par la pensée révolutionnaire : ils vont écouter une lecture de ses œuvres par Descartes lui-même, dans un Beaubourg-Louis XIII allusivement qualifié dans le film : « chez les Dupuy » (Il s'agit en fait du Cabinet Dupuy, où Descartes ne fréquentait pas, et qui de toutes façons était un des cercles savants les plus fermés de l'Europe, surtout aux femmes et aux comédiens). En province, Molière et ses amis ont la révélation de la misère paysanne, au cours d'une scène arrabalesque où des affamés dévorent tout vif le cheval du chariot de Thespis. Ils ont aussi la révélation de la fragilité de la condition d'histrion, au cours d'une scène symbolique et interminable imitée du fameux passage de *La Ruée vers l'or* où la maison oscille au bord de l'abîme. Chez Chaplin, ce gag génial durait quelques instants, d'une intensité soutenue ; chez Mme Mnouchkhine, il faut dix minutes pour que le tréteau de théâtre emporté par le vent aille s'échouer au bord d'une falaise, où il oscille cinq bonnes minutes, platement. Toute la demi-culture dont il est débattu dans les cafés du Quartier Latin défile : allusions cinéphiliques à Bunuel (pour les scènes d'enfant), à Jean Rouch (pour le Carnaval ethnologique tiers-mondiste), à Rosselini, Visconti, ici et là ; allusions plastiques aux classiques de la collection Skira : tableaux vivants inspirés de Le Nain et des peintres hollandais ; allusions psychanalytiques empruntées à la vulgate scolaire ; allusions à la « nouvelle histoire » style *Annales* et à la thèse (connue de troisième main) de Le Roy Ladurie sur le Languedoc ; thèmes conjugués du ludisme, du tiersmondisme, et du populisme étudiant. Ces grumeaux de culture s'accommodent fort bien avec un côté *Grande bouffe* style rue Mouffetard, qui incite la cinéaste à installer sans cesse ses personnages à table, qu'il s'agisse de soupes enfantines, de galettes des rois, de médianoches après spectacle, ou du fameux méchoui de cheval. Ces « effets de réel » sont soutenus par la représentation répétée de l'effort, qui semble culminer, depuis *Mère Courage,* dans le geste de tirer ou de pousser, en général dans la boue, un véhicule quelconque : carrosses des riches dans les rues de Paris, chariot de Thespis dans la campagne, gondoles vénitiennes dans les neiges éternelles. Travail fruste, mais hautement symbolique, et dont la dignité est certainement très supérieure aux yeux de la scénariste à ceux des artisans et artistes qui, dans la France du XVIIe siècle, créaient les chefs-d'œuvre d'orfèvrerie, d'ébénisterie, de broderie, de tapisserie, de peinture, de sculpture, d'instruments de musique que nous admirons toujours. Mme Mnouchkhine, puritaine marxiste, hait le luxe et la beauté qui cachent et gâchent le « travail ». Son film est l'anti-Barry Lyndon. Point d'érotisme non plus, sinon sentimental. Ne le regrettons pas.

La deuxième partie nous ramène à Paris, aux succès de Molière à la Cour, et donc au luxe. Luxe des costumes royaux et princiers, luxe des fêtes de Cour, luxe de la maison de Molière lui-même, homme arrivé. La « plus-value », en somme, du travail populaire gaspillée par les aristos, ou utilisée pour « récupérer » un artiste du peuple. Avec de telles arrière-pensées hostiles, il est inévitable que la représentation de la Cour, instinctivement caricaturale, voire burlesque, glisse vers le music-hall de *Si Versailles m'était conté,* ou pire encore, vers la revue canularesque de fin d'année. Ce ne sont que mammamouchis grotesquement harnachés, et interprétés par des copains qui semblent avoir peine à tenir leur sérieux : sourire Colgate de Daniel Mesguich dans le rôle de Monsieur, bonhomie tartuffesque de Roger Planchon dans celui de Colbert, gravité prudhommesque, mais hépatique, de Jean-Claude Penchenat dans celui du Roi. Tout ce beau monde, qui avait du moins pour lui l'élégance, oscille ici entre l'emphase pédantesque et la vulgarité involontaire. Quelques scènes de bravoure par surcroît : les gondoles tirées sur skis à travers le Mont Blanc, et accueillies à Versailles par un Lully hystérique ; la mort de Molière ruisselant de sang et interminablement emporté à l'étage de sa trop luxueuse demeure.

En somme il s'agit, sous prétexte de Molière, d'illustrer d'un vernis Grand Siècle les lieux communs idéologiques ressassés par le théâtre dit populaire du « secteur subventionné » depuis que Brecht, supplantant Copeau et Jouvet, et Jack Lang supplantant Gémier et Vilar, sont ses maîtres à penser. Le film de Mme Mnouchkhine, parce qu'il touche un milieu critique et un public un peu moins « conditionnés » par une idéolo-

gie régnante, a rencontré, malgré la cabale, plus de résistance que ses derniers spectacles théâtraux, *1789, 1793, L'Age d'or,* qui avaient drainé, surtout le premier, la foule des lecteurs de la presse « avancée » à la Cartoucherie. Pourtant, il s'agit de la même « matière » théâtrale, dont les références culturelles, intimidantes pour les gogos, ne doivent pas cacher qu'elle est au niveau du Boulevard, tant vilipendé et méprisé. C'est aussi irrémédiablement vulgaire, et infiniment plus prétentieux. Il y a une forte dose de Coluche, le pétomane de l'époque, dans ce Molière-là.

L'ignorance du XVII^e^ siècle — en dehors de ce qu'il a en commun avec toutes les sociétés non industrielles, de la préhistoire à nos jours — est égale chez Mme Mnouchkhine à son ignorance de l'histoire du théâtre. Prudemment, elle ne se risque guère à montrer le jeu des comédiens de Molière devant la Cour ; mais chaque fois qu'un fragment de la culture théâtrale parisienne sous Louis XIII et Louis XIV nous est plus longuement présenté, qu'il s'agisse de la farce française, de la tragédie à l'Hôtel de Bourgogne, ou de la Commedia dell'Arte, c'est une pitoyable charge de potaches, gesticulante et criarde, digne écho de la démarche et des gestes de portefaix prêtés à la Cour de Louis XIV et au Roi lui-même. Au « travail » consacré par le Théâtre du Soleil à « représenter » une société tiers-mondiste en haillons à la Le Nain, ne correspond rien d'analogue à ce qu'avaient fait Strehler et le Piccolo Teatro de Milan pour *Arlequin serviteur de deux maîtres,* reconstituant avec autant de science que de goût les divers registres de jeu et les prouesses techniques des comédiens italiens du XVIII^e^ siècle. Avec son irrépressible pente primaire pour les poncifs, Mme Mnouchkhine résume le complexe débat sur l'esthétique du jeu de Molière et de sa troupe à la nostalgie du comédien pour la tragédie (genre « bien pensant ») et à la résistance de sa troupe fidèle à ses origines populaires et attachée à la comédie, genre contestataire. L'idée ne lui vient pas que Molière (dont l'expérience théâtrale doit aussi beaucoup au théâtre des Collèges jésuites) ait pu disposer de plusieurs registres de jeu, adaptés à un répertoire varié, et qu'il ait pu procéder, dans l'écriture de ses pièces comme dans leur interprétation, à de subtils dosages entre divers niveaux de style, qui ont pu enchanter ou irriter ses contemporains, accoutumés à une hiérarchie plus tranchée. Mais peu importe à notre bas-bleu, puisque Molière pour elle est un test de Rorschach où elle projette ses propres idées fixes idéologiques et sa propre conception gesticulante et essouflée du jeu théâtral, dont l'amateurisme s'épuise à imiter le laisser-aller yankee de ce qu'elle appelle « la vie ».

On a reproché à ce film de ne pas montrer en Molière le grand écrivain de théâtre. Si c'était vrai, ce serait à mes yeux un grand éloge, et une preuve de tact. Rien n'est plus pénible que de voir représenter au cinéma l'irreprésentable, à savoir la création artistique ou intellectuelle. Les films sur Van Gogh ou sur Freud, sur Mahler ou sur Nietzsche, ont laissé à ceux qui les ont subis une impression de cauchemar. Pour son malheur, Mme Mnouchkhine ne manque pas de tomber dans le piège, et nous montre Molière en train d'écrire, et consultant Madeleine Béjart sur une scène du *Malade imaginaire* qui ne vient pas. Ce Molière scénariste est le plus puéril et insupportable de tous les Molières de ce film.

Pour comble, ce *Molière* est du très mauvais cinéma. Péguy parlait de la dégradation de la mystique en politique. On pourrait le paraphraser en disant que le théâtre dégradé qui a envahi la France a tendance à se fuir lui-même en devenant du mauvais cinéma. On a moins un film qu'un reportage sur le Théâtre du Soleil s'échinant à tourner un film sur Molière. L'image — sauf peut-être dans les trois dernières minutes, soutenues par un aria sublime de Purcell — ne transcende jamais ce qu'elle a fixé sur le plateau de tournage, et qui n'aurait dû lui servir que de prétexte pour s'imposer seule, et avec elle la fiction : ici elle se borne à refléter la *materia prima,* qui ne se laisse jamais oublier. La stylisation, lorsqu'elle apparaît, préexiste à l'image, elle est dans le « tableau vivant » composé sur le plateau, dans l'abus des maquillages, décors, costumes, paysages et architectures qui s'additionnent sans jamais se transfigurer en un mirage visuel tenant par son rythme et son ordre propres. Le poids de plomb de l'objet filmé empêche le film de prendre son essor imaginaire. Effet brechtien, involontaire ou invétéré ? Volonté de tuer l'illusion pour faire

apparaître le « travail » ? On aimerait le croire. En fait, cette impression gênante de voir moins un film qu'un documentaire studieux sur les matériaux rassemblés pour tourner le film n'est pas particulière au *Molière* de Mme Mnouchkhine. On l'éprouve devant la plupart des films français de ces dernières années, interminable procession de série B, de Bresson à Godard, de Lelouch à Oury. Cette impression pénible est le propre du mauvais cinéma, et le nôtre, poubelle d'un mauvais théâtre, est le plus souvent désastreux. Dans les salles de spectacle français, sauf l'Opéra à qui l'on reproche un directeur allemand et des importations de l'étranger, la laideur, la vulgarité, l'ennui se sont installés à tel point qu'ils ont fini par pervertir le goût d'un public tenace, et l'asservir à la médiocrité que la critique, trop souvent, protège par esprit de copinage ou par crainte d'avoir à trop s'interroger. Tout le monde le sait. Tout le monde en privé en gémit. Ici et là, sur telle ou telle « œuvre », paraît un article désespéré ou vengeur. Mais l'ensemble du phénomène, personne n'ose le regarder en face. Osons dire que le roi est nu. N'acceptons plus de nous ennuyer ou de nous abaisser studieusement. Ne laissons plus passer les mensonges complices, les éloges hypocrites, le chantage à l'avant-garde. Sinon la « vie » telle que l'entend Mme Dorin, reine de Broadway du pauvre, ou telle que l'entend Mme Mnouchkhine, reine de l'off-Broadway du riche, triomphera définitivement de l'art français du spectacle.

MARC FUMAROLI

Le Festival d'automne, ou l'automne d'un festival

JACQUES TRUCHET

Pourquoi ne pas le dire ? Le Festival d'automne 1978 a été un échec (1).

C'est regrettable ; mais de cet échec on peut tirer des leçons, dont voici la principale : il est temps que les metteurs en scène et les comédiens se rappellent qu'on ne peut se contenter d'offrir au public des exercices en guise de spectacles.

L'AN dernier, le Festival d'automne avait été souvent contestable ; du moins avait-il été intéressant. D'abord il avait donné aux Parisiens l'occasion de découvrir ou de revoir d'excellentes troupes étrangères, des plus traditionnelles (la Taganka de Moscou) aux plus novatrices (l'Odin Teatret d'Eugenio Barba). D'autre part il avait présenté des tentatives scéniques qu'on pouvait aimer ou ne pas aimer, mais qui témoignaient d'un effort intense et d'une indéniable créativité, tels le fastueux *Hamlet de Shakespeare* de Mesguich ou l'angoissant *Locus solus* de Memè Perlini. Même s'il était parfois tombé dans un érotisme systématique et une idéologie simpliste (je pense au *S.A.D.E.* de Carmelo Bene), un certain niveau avait été généralement maintenu. Aussi ce festival 1977 avait-il été suivi par un public sinon toujours nombreux, du moins attentif, et parfois fasciné. Il avait, tant bien que mal, rempli ce qu'on peut considérer comme le « contrat » de tout festival : *constituer un événement.*

Rien de semblable cette année. Le Festival s'est déroulé, dans son ensemble, sous le signe de la maladresse et de l'ennui.

Je ne tirerai pas argument des salles à moitié ou aux trois quarts vides pour un grand nombre des pièces. L'absence de public est souvent injuste, et s'explique parfois par des causes accidentelles : *Remagen* et *La Table,* dont je reparlerai, ont peut-être souffert de l'hésitation de la majorité du public parisien à se rendre à Saint-Denis (Théâtre Gérard Philipe) ; du fait que l'Athénée ait refusé du monde tous les soirs pour le cycle Vitez alors que l'Espace Cardin restait désert pour le cycle Patte on aurait tort de conclure à l'écrasante supériorité du premier sur le second. Dans certains cas, pourtant, le nombre des spectateurs reflétait bien la valeur des spectacles (succès du *Mesure pour mesure* de Peter Brook, échec de *La Mouette* de Bayen, demi-échec du *Puntila* de Lavaudant), et l'indifférence globale du public à ce festival apparaît justifiée et significative.

La composition même du programme appelle certaines remarques :

1° le nombre extrêmement réduit des contributions étrangères : deux seulement, une japonaise (*Ame Tsuchi*) et une espagnole (*Mori el Merma*), à quoi on peut ajouter le spectacle de Peter Brook, prestation discrètement internationale (en 1977, sur huit troupes invitées, cinq étaient étrangères) ;

(1) Je ne parle, bien entendu, que de la partie Théâtre du Festival (on sait que cette importante manifestation comporte aussi des expositions, de la musique et de la danse). Je dois en outre préciser qu'à la date où il m'a fallu remettre ma chronique trois spectacles n'étaient pas encore « sortis » : l'*Œdipe* du cycle Patte, *Elle est là* de Nathalie Sarraute (mise en scène de CLAUDE RÉGY) et *L'Exécrée* de PIERRE FRILOUX, FRANÇOISE GEDANKEN et ALAIN MERGIER (Théâtre d'En Face); ils ne sont donc pas concernés par le présent article).

2° la prédominance des œuvres classiques : sur seize spectacles, huit textes antérieurs au XVIII[e] siècle (le cycle Patte formé d'un *Œdipe* d'après Sophocle et Sénèque, d'un Marlowe et d'un Corneille, le *Mesure pour mesure* de Brook, et le cycle Vitez comportant quatre comédies de Molière), auxquels on peut ajouter, en prenant *classique* au sens large, un Tchekhov et un Brecht. Si l'on défalque des six spectacles restants le spectacle japonais (inspiré de l'art de l'épée) et le spectacle espagnol (marionnettes géantes), ainsi que *La Table,* qui est un montage à partir d'interviews, ce sont tout au plus trois textes dramatiques (ou semi-dramatiques) récents qui restent (2).

Sur quoi, dans ces conditions, prétendait-on fonder l'apport original de cette manifestation ? Presque uniquement sur des tentatives de renouvellement d'œuvres consacrées. Les déclarations d'intentions consignées dans le dépliant publicitaire du Festival ne laissent aucun doute à cet égard ; chaque metteur en scène y parle de son spectacle comme d'une expérience, d'un exercice tendant à réinterroger l'œuvre, à créer un style. Georges Lavaudant présente ainsi son *Puntila :*

« Dès le départ nous pensions que s'il y avait encore un message brechtien, ce n'était pas de monter des pièces de Brecht mais de reprendre le flambeau de sa théorisation et de sa pratique, à savoir faire le théâtre d'aujourd'hui et s'inscrire dans le mouvement artistique d'aujourd'hui (...). Dans ce cadre, aucune raison de ne pas considérer Brecht comme un « classique » et de lui faire subir tous les questionnements possibles » (*on notera au passage cette définition du « classique* »).

Il n'y a rien là que de très légitime en son principe : notre « lecture » des grands textes du répertoire ne saurait être celle des générations précédentes ; mais l'on voit bien les dangers que recèlent les excès possibles en ce sens : que la technique prenne le pas sur le texte, que l'exercice se substitue au travail achevé ; que le narcissisme des hommes de théâtre détruise la notion de service d'une œuvre.

La gratuité guette dès lors les représentations, ainsi que la lenteur : les metteurs en scène en mal d'ingéniosité multiplieront à l'infini les trouvailles, et l'on verra les cinq actes resserrés d'une pièce classique s'étirer sur plus de trois heures (Vitez), de grands textes dramatiques et denses se dissoudre à travers l'inflation d'une mise en scène parasitaire (*Puntila*), d'autres s'installer d'emblée dans la somnolence (*La Mouette*).

Parmi les causes de cette surcharge et de cette lenteur quasi générales, figure au premier plan l'abus de l'expression corporelle. A-t-on assez déploré, il y a quelques années, le statisme des comédiens et le primat insupportable de ce que Baty appelait « Sire le Mot » ? L'on avait raison alors de prôner l'expression corporelle. Mais aujourd'hui la leçon n'a été que trop entendue... Chez Vitez un comédien n'a pas le droit d'ouvrir la bouche avant d'avoir fait plusieurs fois le tour du plateau en petites foulées (ou à quatre pattes, ou autrement), ni de prononcer plus de dix vers de suite sans s'arrêter pour s'asseoir par terre, allumer ou éteindre une bougie, enlacer son ou sa partenaire, ou quelque autre gesticulation ; Alceste n'a pas le droit de dire à Philinte :

Je veux qu'on soit sincère, et qu'en homme d'honneur
On ne lâche aucun mot qui ne parte du cœur,

sans (je n'invente rien) faire une pause pour entrouvrir son habit, défaire son jabot, attirer à lui la tête de son ami, lui faire longuement renifler sa poitrine et se rhabiller ! Tant mieux si, comme ici, le geste conserve quelque rapport avec le texte : il peut aussi bien n'en avoir aucun ; il peut même constituer un contresens. Quand par exemple Célimène dit à Alceste :

Et puisque notre cœur fait un effort extrême
Lorsqu'il peut se résoudre à confesser qu'il aime,
Puisque l'honneur du sexe, ennemi de nos feux,
S'oppose fortement à de pareils aveux,
L'amant qui voit pour lui franchir un tel obstacle
Doit-il impunément douter de cet oracle ?

il est clair que la réserve de son attitude devrait souligner que, pour une personne pudique comme elle prétend être, c'est déjà se compromettre affreusement que de prononcer de telles paroles ; or la Célimène de Vitez dit cela cambrée contre son partenaire (lequel

(2) *Elle est là* et *L'Exécrée* (voir la note 1), et *Remagen*, d'après une nouvelle d'ANNA SEGHERS.

l'a d'abord apportée en scène abandonnée dans ses bras) : on se demande dès lors comment elle peut affirmer qu'Alceste doit se contenter de mots comme gage indiscutable de son amour — à moins qu'il ne faille y voir un effet de distance, une ironie de la part du metteur en scène...

C'est là un exemple entre cent. Il n'est évidemment pas moins gratuit de faire jouer le docteur Faust par une actrice, comme le fait Jean-Marie Patte dans la pièce de Marlowe, — une actrice qui n'est pas déguisée en homme et ne cherche nullement à faire oublier qu'elle est une femme (conséquence logique : quand Faust demande de jolies filles, il/elle voit sans surprise s'offrir à lui/elle le plus moustachu des acteurs de la troupe). Devant de telles fantaisies, qu'absolument rien de justifie dans le texte de l'œuvre, on est bien obligé de se demander si le but suprême de certains metteurs en scène n'est pas tout simplement de montrer de quelle virtuosité ils sont capables, — ce qui ne les empêche pas de justifier, éventuellement, leurs trouvaillles par de savantes (?) exégèses. A la lenteur et à la gratuité s'ajoute alors le pédantisme.

*
**

Cela dit, bien sûr, tout n'était pas toujours mauvais. Passons en revue, très rapidement, les divers spectacles.

Ame Tsuchi, « *Exercices mythologiques japonais* » (*Compagnie Oida Yoshi*).

On nous explique que ce spectacle, bien qu'il ne soit pas sans rapports avec le nô et le kabuki, est une création moderne inspirée du « kendo » (art traditionnel de l'épée). Il s'agit donc ici encore d'un exercice. Mais, comme nous connaissons généralement mal le théâtre extrême-oriental, nous sommes surtout sensibles à l'impressionnante maîtrise gestuelle et, plus encore, vocale, des acteurs. Le Festival était parfaitement dans son rôle en accueillant de telles représentations ; il aurait dû le faire davantage.

Mori el Merma (*Claca Teatre de Barcelone*).

Un bon moment encore. *Mori el Merma* s'inscrivait dans le cadre d'un hommage rendu par le Festival à Joan Miro à l'occasion de son 80e anniversaire. Merma est une figure à la fois terrible et grotesque du folklore catalan, et la troupe de la Claca a fait appel au peintre pour l'aider à réaliser sur ce thème un « spectacle avec comédiens et marionnettes géantes sur le sujet de la tyrannie, à partir de l'exemple d'Ubu ». Simpliste et banal du point de vue de l'idéologie, ce spectacle est remarquable du point de vue esthétique et technique. L'on ne sait ce qu'il faut louer le plus, de l'agilité des acteurs et de leur science du masque, ou du génie de Miro : probablement l'étroitesse et l'intelligence de leur collaboration.

La Mouette, *de Tchekhov* (*La Fabrique de théâtre, mise en scène de Bruno Bayen*).

Cette *Mouette* nous arrivait auréolée du prestige du prix Georges Lherminier (« meilleur spectacle créé en province »). La pièce a-t-elle changé de rythme en changeant de théâtre ? Ce n'est pas impossible, car il n'est rien de plus incommode que le plateau démesurément large, et sans profondeur, des Amandiers à Nanterre ; rarement il nous a été donné de voir un spectacle aussi mal « cadré » (acteurs toujours frileusement agglutinés en quelque point de la scène). Désespérément lent, avec des changements de décor interminables pendant lesquels les spectateurs attendaient, devant le rideau baissé, que les machinistes aient fini de cogner. Une catastrophe.

Maître Puntila et son valet Matti, *de Brecht* (*Centre dramatique national des Alpes, mise en scène de Georges Lavaudant*).

Encore une mauvaise surprise : ce spectacle, lui aussi, arrivait précédé d'une réputation flatteuse. Tout n'y est certes pas nul : le couple Puntila-Matti (Gabriel Monnet et Gilles Arbona) est interprété d'une manière intéressante, qui m'a semblé en accentuer les analogies avec le couple Don Juan-Sganarelle chez Molière ; il y a des trouvailles de mise en scène, notamment les évolutions d'une vieille auto peut-être inspirées du lazzi du clown et de la voiture souvent repris dans les cirques, — et en effet il n'est pas inopportun de jouer cette pièce dans le style du cirque. Mais que de surcharges et de lenteurs ! A force de raffinements et de faste, Lavaudant distend la pièce, détruit le rythme, écrase les scènes majeures sous le poids de

sa lourde scénographie. « Brecht dépoussiéré », avons-nous pu lire comme réclame pour ce spectacle ; *encombré* serait plus juste (3).

LE CYCLE MOLIÈRE D'ANTOINE VITEZ (*Théâtre des Quartiers d'Ivry*) : **L'école des femmes, Tartuffe, Don Juan, Le Misanthrope.**

J'ai déjà évoqué ce cycle dont on ne peut nier qu'il obtint le plus grand succès, et qui présenta quelques bons moments, notamment dans *L'Ecole des Femmes,* plus propre que les trois autres pièces (et surtout que *Le Misanthrope*) à être jouée en farce ; on gardera le souvenir de son Arnolphe, entièrement dominé par le désir qu'il a d'Agnès, — d'Agnès elle-même, vraiment bête, vraiment amoureuse, et qui semblait comme protégée de tout par sa merveilleuse audace, — de la très belle scène de nuit du cinquième acte (un vrai Le Nain).

Cela dit, que de gratuité — je m'en suis expliqué — et de bizarreries !

La plus considérable, qui fausse tout, consiste à vouloir à tout prix que Molière ait toujours au fond récrit la même pièce, une pièce où (je cite) « en gros c'est toujours le même homme avec la même femme », où « la même flamme brûle » Don Juan et Alceste, « martyrs l'un et l'autre », où « Tartuffe et Don Juan c'est encore l'image du Christ — du Christ et non pas Jésus de Nazareth » (de fait les acteurs qui jouent ces personnages chez Vitez mettent à certains moments les bras en croix, et affectent parfois le ton de voix résigné et suave qu'une certaine tradition sulpicienne a prêté au Christ). Systématiquement, d'ailleurs, il confie d'une pièce à l'autre les rôles les plus différents à ses acteurs en souhaitant qu'ils gardent dans chacun d'eux quelque référence aux autres, moyen bien contestable d'accentuer l'unité du cycle (4).

Ces *a priori,* est-il besoin de le dire ? sont contredits non seulement par l'histoire littéraire, mais par les réalités dramaturgiques elles-mêmes :

1° Il n'est pas vrai que Molière a toujours refait la même pièce ; il s'est au contraire constamment renouvelé, et l'on ne peut traiter de la même manière la très farcesque *Ecole des Femmes, Don Juan,* qui est une pièce à machines, ou *Le Misanthrope.* Les dispositifs scéniques même sont très différents : une rue avec maisons et balcons, selon la technique de la farce, pour *L'Ecole des Femmes,* un lieu changeant avec utilisation d'une machinerie pour *Don Juan,* une salle pour *Tartuffe* et *Le Misanthrope ;* or Vitez recourt pour tout le cycle à un décor unique, sorte de cour de marbre qui ne convient à aucune des quatre pièces.

2° Il n'est pas vrai que Molière a distribué ses pièces par une rotation arbitraire de ses acteurs ; chacun avait ses emplois (voir *L'Impromptu de Versailles*), et s'il existe, au niveau de la distribution, une unité profonde à trouver, nous ne la retrouverons qu'en commençant par regarder quels rôles Molière a écrits pour les jouer lui-même ; or il n'a pas joué Tartuffe mais Orgon, pas Don Juan mais Sganarelle. Vitez le sait certainement, mais à cette unité réelle (et discernable : même entêtement, même traditionalisme des personnages) il a préféré substituer un amalgame artificiel (Alceste-Tartuffe-Don Juan) pour en tirer les effets que l'on sait.

Mais le succès ? dira-t-on. Rien ne prouve qu'il eût été moins grand si le metteur en scène avait réfréné ses excès, traité Molière avec moins de désinvolture, exploité ses dons et ceux de ses camarades avec plus de mesure et de bon sens.

Faust, *de Marlowe, et* **Rodogune,** *de Corneille (mise en scène de Jean-Marie Patte).*

J'ai déjà dit le mal que je pense, non de Maria Casarès en Faust (elle dit le texte avec beaucoup d'intelligence et fait preuve d'une grande gentillesse pour ses partenaires), mais de l'idée de faire jouer Faust par une femme ; en la voyant, j'avais l'impression d'être non devant une actrice jouant pour son compte, mais devant une dame professeur au Conservatoire montrant comment il faudrait jouer ce rôle (un exercice, une fois de plus !). C'est grand dommage, car le texte est magnifique,

(3) Il faudra revenir sur le problème Brecht. Je veux seulement signaler aujourd'hui qu'au moment même où le Festival patronnait ce *Puntila* coûteux et sophistiqué, l'A.R.D.T. donnait au Théâtre de la Plaine, à quatre acteurs se chargeant à eux quatre de tous les rôles, sans décors, avec pour tous accessoires quelques meubles et un grand vestiaire chargé de costumes divers, une interprétation nette, rapide et convaincante de *Grand'Peur et Misère du Troisième Reich* (sous le titre inhabituel de « La Vie privée de la race supérieure »; mise en scène de JEAN-FRANÇOIS PRÉVAND). La scène, si difficile et si connue, du départ de la femme juive qui s'efface pour ne pas gêner plus longtemps la carrière de son mari médecin était, notamment, donnée avec une intensité et une retenue parfaites (actrice : SARAH SANDERS). Souhaitons bonne chance à cette troupe, et souhaitons que, le succès et les moyens lui venant, elle ne se laisse pas happer à son tour par le démon du luxe.

(4) Très généreusement, il s'efforce de confier à chaque comédien au moins un grand rôle dans le cycle, mais il ne tient pas un assez grand compte de leurs capacités; c'est ainsi qu'il fait jouer Alceste par un acteur manifestement insuffisant pour un tel rôle.

le dispositif scénique était heureux et le rythme assez bon (en dépit de quelques faiblesses dans la distribution, surtout en ce qui concerne les scènes de mime).

Quant à *Rodogune*, j'aurais aimé ce spectacle si la distribution n'avait eu, cette fois, de terribles faiblesses (Patte lui-même, en Antiochus, est insoutenable) et si une fois de plus l'intention de proposer un exercice n'était pas trop évidente. On pourrait dire que Patte a voulu faire de l'anti-Ronse : Ronse avait donné de *Rodogune* une interprétation grandiose, baroque, orientale, toute en rouge et or ; Patte a donné une épure en noir et blanc, tout à fait statique, dépouillée, retenue, sans éclats de voix. C'était un parti défendable, intelligent, pertinent même. Il est injuste que le public ait complètement boudé. Mais, après tout, le public n'est pas tenu de se passionner pour des spectacles qui semblent avoir pour raison d'être de répondre à d'autres spectacles, et l'on comprend qu'il ait été rebuté par le ton de récitation quasi scolaire adopté au moins par les personnages masculins (et surtout Patte lui-même).

Remagen, *d'après une nouvelle d'Anna Seghers (mise en scène de Jacques Lassalle).*

Remagen se meut dans un tout autre climat. Sept actrices évoquent, séparément (il n'y a pas entre elles de véritable dialogue), des souvenirs qui se recoupent peu à peu de manière à reconstituer le déroulement d'un événement très ancien : l'excursion faite, vers le début du siècle, par une classe de jeunes filles d'un collège allemand, sur le Rhin ; en même temps se recompose ce que fut ensuite la destinée des diverses élèves : destin tragique, pour la plupart, marqué par les deux guerres, le nazisme et la persécution des Juifs. Le ton est triste et dur à certains égards, serein pourtant ; point de haine ; plutôt le constat des mécanismes qui ont fait des plus coupables d'entre elles ce qu'elles sont devenues, le tout demeurant baigné dans une sorte de grâce d'adolescence. Aux meilleurs moments, ce spectacle est vraiment envoûtant, d'autant plus que le dispositif scénique (un long mur éblouissant qui barre toute la scène) est excellent, et les évolutions des actrices parfaitement réglées.

Malheureusement, *Remagen* souffre d'une excessive longueur : lent à se mettre en train, incapable de s'arrêter. Il aurait fallu des coupures, et peut-être un peu de travail encore pour achever de « rôder » l'ensemble.

La Table (Paroles de femmes), *spectacle conçu et réalisé par Michèle Foucher (Théâtre National de Strasbourg).*

On aurait pu craindre le pire en lisant le jargon par lequel était annoncée cette prestation : « Ensemble nous créons le langage de ce « moment de théâtre » qui « parle la femme », qui parle « nous » — et, à travers CETTE RE-PRÉSENTATION, mon voyage va continuer. » En fait ce *one woman show* est d'excellente qualité. Il vaut, bien entendu, ce que vaut l'actrice ; mais justement Michèle Foucher a — ce qui fut si rare en ce festival — le sens du rythme ; elle tient admirablement la scène, elle a de la fantaisie, de la sensibilité, un grand sens de l'expression corporelle et de la mimique. En quelques secondes elle se transforme de jeune fille snob en ménagère fatiguée, de grand'mère en petite fille, elle exprime tous les truismes que peuvent exprimer des femmes sans grande culture et sans grand caractère.

A en croire le programme, il s'agit d'un spectacle féministe, destiné à dénoncer l'injustice de la condition féminine. En fait la réalisation me semble aboutir à quelque chose d'un peu différent : les femmes qui sont évoquées sont des minables, et l'on comprend bien que les hommes auxquels elles ont affaire sont eux aussi des minables ; mais on ne voit pas qu'elles sont minables par la faute des hommes (non plus, d'ailleurs, que l'inverse) ; la conclusion qui ressort de cette performance réussie — et, on le sent bien, criante de vérité — serait plutôt que l'humanité (hommes et femmes) est minable — ce qui n'est pas très gai : une forme nouvelle, somme toute, du théâtre de la dérision.

Mesure pour mesure, *de Shakespeare (Centre International de créations théâtrales, mise en scène de Peter Brook).*

J'ai gardé le meilleur pour la fin : ce *Mesure pour mesure* est un spectacle (le seul du Festival !) presque parfait, que l'on est pleinement heureux de voir (à ceci près que le début traîne un peu).

Ici, pas d'exercices visibles, ni de recherches prétentieuses ; l'art n'éprouve pas le besoin de se montrer. Pas non plus d'interprétations sophistiquées, de trouvailles intel-

lectuelles. Peter Brook s'empare d'un texte complexe, difficile, énigmatique, il le joue comme il est, il en fait miroiter chaque facette, laissant au spectateur le soin d'en retenir ce qu'il voudra : une cocasse et truculente anecdote, un drame quasi claudélien des jeux du péché et de la grâce, une interrogation ironique sur la morale et la justice...

Cette pièce était jouée dans ce qui fut les Bouffes du Nord : scène éventrée laissant un gouffre où fut naguère une machinerie, sculptures brisées mais reconnaissables encore, galeries démantelées, lieu de faste et d'illusion sombrant dans on ne sait quel cauchemar. Peter Brook n'y changea rien, n'en dissimula rien ; il y introduisit imperturbablement ses acteurs, parés comme ils l'eussent été dans la plus belle des salles, et il s'en accommoda si bien qu'une connivence profonde s'établit entre ce cadre et la pièce, témoins l'un et l'autre d'un monde qui s'écroule et d'une crise de civilisation.

Soupçonnait-il, en acceptant de participer au Festival, à quel point la leçon de bon sens, de discrétion et d'art véritable qu'il allait *donner s'y révélerait opportun ?*

*
**

Résumons-nous : un festival indigne de sa mission et de son *standing*. Au rabais. Sombrant à tout moment dans la gratuité et l'inconsistance. Une série d'exercices faisant penser le plus souvent à un festival de théâtre amateur.

Un palmarès ? Hors-concours, évidemment, Peter Brook, et aussi les deux troupes étrangères (Espagne et Japon). Des prix ? Pour *La Table,* un prix d'interprétation féminine. Pour le reste, si l'on veut, quelques accessits.

Mais la question n'est pas là : le Festival est fini, peu importe ce qu'il fut, on en aura vite oublié la plupart des éléments (souhaitons seulement un sérieux effort pour l'an prochain, sinon...).

L'important, c'est que, tel qu'il fut, ce Festival 1978 a été exemplaire : saisissante illustration des difficultés où se meut aujourd'hui l'art dramatique. Après tant d'années de créativité intense, de lancement de nouvelles formes et de nouveaux styles, l'art de la mise en scène se trouve devant une sorte de vide. Il faut du nouveau, toujours du nouveau ; mais, pour en trouver, on ne sait qu'inventer. On cherche du jamais vu, de l'extraordinaire ; tous les moyens sont bons. Ou bien, de guerre lasse, on en revient à un dépouillement ostentatoire, à la diction monocorde, à l'immobilité. Dans les deux cas, l'on aboutit à l'ennui. On ne se rend pas compte que ce qu'on offre ainsi au public, ce ne sont plus de vrais spectacles, mais des exercices d'art dramatique.

Qu'en adviendra-t-il ?

Puisse de ces exercices, de ces tâtonnements, sortir de nouvelles synthèses, de nouveaux équilibres, fondant le théâtre aux contours encore incertains du dernier quart de notre siècle ! S'il en est ainsi, les festivals, même manqués, n'auront pas été totalement vains. Mais une condition préalable doit d'abord être remplie : que les professionnels du spectacle se préoccupent un peu moins des arcanes de leur métier, un peu plus du public ; qu'ils daignent redescendre de la recherche à l'application.

JACQUES TRUCHET

Un second Gérard Philipe

MARC FUMAROLI

Parmi toutes les fleurs artificielles, chantournées dans le fer-blanc, que nous a présentées le Festival d'automne, le *Mesure pour Mesure* de Brook, sans décor, sans mise en scène visible, sans « lecture » idéologique du texte, avec des acteurs sans rouerie, est apparu comme la plus rare des récompenses : une fleur fraîche. Il y a un public pour une éclosion aussi rare : les représentations sont prolongées jusqu'à la fin janvier.

Et voici, off-Festival cette fois, qu'à quelques semaines de distance le miracle se renouvelle. A la Cartoucherie de Vincennes, où d'Ariane Mnouchkhine à Michel Hermon, nous avons connu tant de rudes déceptions, *La Vie est un songe* de Calderon, mise en scène par Stuart Seide, a transporté de joie, pour sa « générale », une salle remplie pourtant de critiques blasés et d'officiels prudents de la « Culture ». Une de ces joies qui ne trompent pas, et qui révèlent l'heureuse rencontre, entre une troupe et un public, de l'intelligence et de l'enthousiasme. Quel texte, dira-t-on ! C'est vrai. Mais qu'on imagine un instant ce qu'en eût pu faire un de nos beaux esprits musclés aux hormones des Docteurs à la mode : le conflit d'un père et d'un fils, tranché par l'intervention d'une émeute populaire ; l'alternance de la veille et du songe, du palais et de la prison, de l'honneur et du désir, de la sagesse et de la folie, du réel et de l'illusion, toute cette sublime méditation érasmienne sur le pouvoir et le savoir eût pu servir d'écran à des projections foucaldiennes, lacaniennes, adorniennes et que sais-je encore ? Seide, comme Brook dans *Mesure pour Mesure*, a choisi l'humilité devant le texte. Dans ce hangar, d'autant plus pauvre qu'il faut, avant de l'atteindre dans le bois de Vincennes, passer devant le majestueux et sinistre château-prison des rois de France, quelques gradins, une toile peinte, un modeste podium au milieu de l'espace scénique, quelques acteurs et quelques costumes, la voix, le geste, et c'est le théâtre que l'on aime, comme un feu de bois devant lequel on écoute une histoire sage et mystérieuse.

Ce n'est pas la première fois que Stuart Seide réjouit un public parisien. Ce jeune new-yorkais, qui a travaillé avec Jean-Louis Barrault, a déjà monté cinq spectacles depuis 1972, dont deux, *Troïlus et Cressida* de Shakespeare, et *Dommage qu'elle soit une putain* de Ford, annonçaient et préparaient la réussite de celui-ci. Seide s'est pris d'amour pour la langue française, pour son éloquence, et il est lui-même devenu un magnifique acteur, dont la diction et l'autorité, dans notre langue, font honte à tant de hurleurs, marmonneurs et massacreurs de syllabes bien de chez nous. Il joue ici le roi de Pologne, Basile, qui comme le Laïos de Sophocle, a voulu sur la foi d'oracles funestes, écarter son fils du trône, et qui le voit, comme Œdipe, revenir. Seide acteur ne cherche ni le naturel, ni l'artificiel : il joue théâtralement un texte de théâtre, avec une démesure calculée qui donne tout son relief à la rhétorique superbe de Calderon.

De pièce en pièce, depuis *Troïlus et Cressida* en 1973, on a vu s'épanouir Thierry Fortineau, qui joue ici le rôle de Sigismond, le fils de roi emprisonné par son père, soumis à l'épreuve du pouvoir, et finissant par triompher de lui-même et de ses passions. Grâce à l'épreuve, cet Œdipe chrétien réussit à vaincre le destin que les astres faisaient peser sur lui, et loin de tuer son père, lui pardonne sa cruauté. Tour à tour violent, féroce, félin, mais aussi lyrique et magnanime, Thierry Fortineau, avec toute la grâce de la jeunesse et

du talent, atteint dans ce rôle la stature d'un second Gérard Philipe. On le pressentait dans le rôle de Troïlus. C'est fait. Le monologue de Sigismond se réveillant en prison après avoir cru régner quelques heures, est un des plus poignants instants de théâtre que l'on ait connus à Paris depuis les monologues de Rodrigue et du Prince de Hombourg par Gérard Philipe. Le reste de la troupe est remarquable, sauf Laurence Roy, qui avait été une excellente Cressida, mais qui, dans le rôle de Rosaure, est trop acide.

Après un tel spectacle, avec un tel metteur en scène et un acteur tel que Thierry Fortineau, il n'y a plus à hésiter pour occuper la scène du Palais de Chaillot dont on ne sait que faire depuis le départ de Georges Wilson et les coûteuses folies de Jack Lang : il faut les confier à Stuart Seide et à ses comédiens. Ils ont assez longtemps obligé le public parisien à aller chercher le talent en banlieue, à Vincennes, à Ivry. Ils ont assez longtemps pratiqué les vertus de modestie et de pauvreté pour qu'on leur fasse la plus entière confiance. Et en attendant, courez à la Cartoucherie avant que la mode ne s'en mêle.

MARC FUMAROLI

Critique des idées et des livres

L'essor de *La Nouvelle Revue Française*

YVES-ALAIN FAVRE

Auguste ANGLÈS : *André Gide et le premier groupe de la Nouvelle Revue Française* (Gallimard, Paris, 1978, 478 p.).

Si la *Nouvelle Revue Française,* dès ses débuts en 1908, prit une grande importance, c'est qu'elle répondait à une attente et venait, dans une époque de confusion, apporter les éléments d'une renaissance littéraire. Notre littérature n'a cessé de connaître des renaissances successives : moments qui succèdent à des années d'effervescence inquiète et de richesse confuse, et où un heureux équilibre s'établit entre des tendances divergentes. Moments fragiles par essence, comme toute perfection issue de la tension entre des éléments contraires. Moments souverains où l'art atteint une sorte de plénitude. Ainsi ce fut le cas sous le règne de Charlemagne, lorsque les Lettres retrouvèrent un furtif éclat avec Alcuin et Eginhard. Le siècle de saint Louis, à l'âge d'or du gothique, connut aussi une brillante floraison d'écrivains : ne songeons qu'à la prose limpide de Joinville et aux admirables poèmes de Rutebeuf. La Pléiade marqua aussi un épanouissement entre le bouillonnement de la pré-renaisssance et les tumultueuses années de l'âge baroque. Le classicisme de 1660 fut le moment privilégié et miraculeux où s'équilibrèrent tant de forces divergentes. Et après la grande flamme romantique qui s'exténuait dans le symbolisme, on attendait une nouvelle période d'épanouissement calme. A peine le symbolisme venait-il de s'affirmer que s'amorçait une réaction antisymboliste qui dura une vingtaine d'années et se manifesta sous des formes aussi nombreuses que variées ; beaucoup d'ailleurs n'occupèrent la scène que le temps d'un manifeste. Un courant néo-classique tenta une impossible restauration ; mais le symbolisme lui-même retrouvait une nouvelle vigueur et tentait de se renouveler. Période de grande vitalité que les années 1890-1910, où les sollicitations les plus diverses exaltent la sensibilité et où se cherche non sans difficultés un nouvel équilibre. Pour mieux comprendre l'originalité de *La Nouvelle Revue Française,* sans doute est-il besoin de la situer dans le mouvement général des idées et des lettres.

***

Au moment même où le symbolisme paraît triompher, des lézardes inquiétantes commencent à fissurer l'édifice. Malgré la fondation de revues solides et durables (*La Plume* de 1889 à 1905, *L'Ermitage* de 1890 à 1906, *La Revue blanche* de 1891 à 1903, et le *Mercure de France* qui, né en 1890, se prolongera pendant plus de soixante-dix ans), le mouvement voit se manifester de sérieuses réactions et plusieurs auteurs échappent à son emprise. René Ghil s'en sépare en 1888

et cherche à fonder son système poétique sur des théories scientifiques. Dans la préface au *Pèlerin passionné,* sorte de manifeste de l'Ecole Romane, que lance Moréas en 1891, commence à sonner le glas du symbolisme. Moréas préconise l'abandon des recherches de ce mouvement et souhaite un retour aux sources de la tradition nationale. Avec Du Plessys, La Tailhède, Raynaud et Maurras, il réclame qu'on se mette à l'école de nos anciens poètes et singulièrement des poètes de la Renaissance. Saint-Pol Roux s'écarte du dualisme des symbolistes et prône délibérément l'idéo-réalisme où l'Idéal et le Réel viennent se confondre. Dans ses *Reposoirs de la procession* qui paraissent de 1893 à 1907, il célèbre la Vie en une langue surchargée d'images somptueuses. En 1895, la crise éclate et de violentes polémiques agitent la république des Lettres. On assiste, sous des formes diverses et nuancées, à une réhabilitation éclatante de la *vie* et du *réel.* Adolphe Retté se déchaîne contre Mallarmé en lui reprochant son goût pour l'artificiel : les titres de ses recueils (*L'Archipel en fleurs, La Forêt bruissante*) marquent son évolution vers le panthéisme et l'amour de la nature. Plusieurs mouvements se fondent : le naturisme avec Saint-Georges de Bouhélier qui publie coup sur coup trois manifestes : *Discours sur la mort de Narcisse, La Résurrection des dieux, théorie du paysage* et *La Vie héroïque.* Il y exalte les forces et les éléments de la nature, chante les passions fortes et puissantes et exige de l'artiste une joyeuse et fervente acceptation de la vie. Dans les *Documents naturistes,* qu'il publie avec l'aide de Le Blond, et dans ses poèmes (*Les Chants de la vie ardente,* 1902. *Romance de l'homme,* 1912) il fait preuve d'une haute ambition : « Nous chanterons les hautes fêtes de l'homme. Pour la splendeur de ce spectacle, les poètes convoqueront les plantes, les étoiles, les vents et les graves animaux. Une littérature naîtra qui glorifiera les marins, les laboureurs nés des entrailles du sol et les pasteurs qui habitent près des aigles. » Fernand Gregh publie en 1896 *La Maison de l'enfance* avant de lancer son manifeste du 12 décembre 1902 par lequel il cherche à inaugurer une poésie « humaniste ». Le mouvement gagne la province où subsistent toujours les forces vives de la nation : à Toulouse, Maurice Magre, dans *La Chanson des hommes* (1898), tente de donner à la poésie une dimension sociale en chantant les souffrances et les espérances des hommes au travail ; Francis Jammes, dans son Béarn natal, parvient à une simplicité fraîche et naïve et s'efforce d'atteindre une sincérité aussi authentique que possible ; *De l'Angelus de l'aube à l'angelus du soir* (1898) dénote une sensibilité suraiguë et une sensualité puissante ; éprouvant une tendresse franciscaine pour la nature, avide de toute sensation, il aime la proximité physique du monde et célèbre « le triomphe de la vie ». Et Verhaeren, en Belgique, s'oriente vers un art d'inspiration sociale qui exalte le monde moderne, ses espoirs de progrès, ses énergies profondes (*Les Villes tentaculaires,* 1885 ; *Les Forces tumultueuses,* 1902). Quant à Paul Fort, il redonne à la poésie fraîcheur et vivacité en la retrempant aux sources de la chanson populaire : dès 1894 il commence à publier ses *Ballades françaises* dont il donnera trente volumes.

La nouvelle génération, face aux sollicitations morbides de la décadence et après avoir subi les tentations du néant, réagit et manifeste une confiance dans les vertus de la vie. Claudel a déjà fait paraître *Tête d'or* en 1890, drame d'une puissance prodigieuse où éclate l'appétit de vivre ; sa force lyrique se discipline sans s'apaiser dans les *Cinq Grandes Odes* (1910). Gide exalte la *ferveur* ; *Les nourritures terrestres* (1897) le libèrent des influences subies ; il prône l'accueil sans restriction de tous les désirs, la possession de l'instant dans la sensation vécue pleinement, l'ivresse recherchée dans l'attente et la satisfaction. Anna de Noailles, dans *Le Cœur innombrable* (1901), se grise de sensations et le bonheur de vivre au contact de la nature la mène jusqu'à l'extase panthéiste. Péguy met en valeur la notion de *pureté ;* fraîcheur naïve et sincère, attitude où le respect de soi-même et des autres atteint son plus haut point, perfection de la nature humaine, la pureté se métamorphose avec le christianisme et s'épanouit dans la sainteté. Romain Rolland magnifie également la vie et propose aux hommes l'exemple des grands héros du passé ; son *Théâtre de la Révolution* met en scène des âmes fortes et puissantes qui donnent des modèles d'énergie ; ses vies de Beethoven, de Michel-Ange et de Tolstoï visent à chercher des exemples de vaillance morale. Suarès s'est donné pour but de rechercher la

grandeur. Lui aussi chante les grands hommes, Wagner, Tolstoï, Pascal, Ibsen, Dostoïevski, et souhaite réconcilier l'Art et la Vie dans la création littéraire. Ségalen fuit l'Europe et pense trouver en Asie le moyen d'exalter, par une mise en question réciproque, le réel et l'imaginaire. Il sait qu'il ne peut atteindre l'absolu que dans un examen lucide et passionné du monde. Jules Romains se refuse à peindre l'individu pour s'intéresser à l'âme collective des groupes; *La Vie unanime* (1908) instaure ainsi un lyrisme nouveau où l'écrivain révèle les sentiments des « unanimes ». Le début du siècle voit naître, dans le sillage de l'Ecole Romane, un courant néo-classique, que vient renforcer l'apport doctrinal de Maurras et de *L'Action française*. Un esprit nouveau se cherche avec les écrivains de l'Abbaye qui envisagent de chanter le progrès collectif de l'humanité et l'espérance heureuse d'un monde nouveau et fraternel. D'autres vont vouloir posséder la terre et découvrent dans le voyage une source d'exaltation et de nouvelles raisons de vivre ; Larbaud aussi bien que Cendrars aiment aller conquérir de nouveaux horizons et puisent leur inspiration dans les aspects les plus modernes de la civilisation. D'autres enfin, Apollinaire, Salmon, Jacob, autour des peintres de la rue Ravignan, essaient un langage neuf, qui soit à la littérature ce que le cubisme est à la peinture.

L'éventail du roman, après l'essor du naturalisme et la crise qui avait suivi, s'ouvre largement ; de multiples tentations le sollicitent : roman réaliste ou roman historique qui se survivent, romans idéologiques, progressiste avec Rosny aîné et Anatole France ou traditionaliste avec Bourget et Barrès, romans-fleuves avec Rolland, romans artistes avec Loti et Régnier. Plus ou moins consciemment se fait jour, dans cette période de féconde exubérance, un besoin d'ordre et de rigueur, qui permette d'échapper à l'éclectisme ambiant mais qui reste ouvert aux innovations et aux apports les plus enrichissants de la modernité. Concilier la tradition et la nouveauté et instaurer un nouveau classicisme, voilà ce que réalise *La Nouvelle Revue Française* au début de ce siècle.

***

Auguste Anglès, dans le livre qu'il vient de publier, retrace la longue préhistoire et les deux premières années de cette revue qui allait renouveler en profondeur la vie littéraire. Cet ouvrage restitue avec beaucoup de minutie et de précision la lente formation d'un groupe d'amis qui, réunis autour de Gide, entend fonder une revue qui rapproche « les énergies précédemment éparses de tous les romanciers ou poètes ayant débuté ensemble » à la fin du XIX^{e} siècle. Fondé sur une érudition impressionnante — A. Anglès a eu accès à de très nombreuses correspondances inédites — le livre reste cependant d'une lecture aisée et agréable, car tout l'appareil érudit a disparu du texte pour être rejeté à la fin du volume. Aussi le dévore-t-on comme on fait d'un roman aux multiples péripéties dont l'intérêt ne cesse de se renouveler. D'ailleurs qu'on ne s'imagine pas qu'il s'agisse d'une étude étroitement concentrée sur la naissance d'une revue ; en fait Auguste Anglès brosse une immense fresque qui fait revivre toute une époque. Cette histoire de *La Nouvelle Revue Française,* que vient d'écrire Auguste Anglès, pourrait bien être le *Port-Royal* du XX^{e} siècle, dont nous ne verrions cette fois que le seuil : le premier volume paru entend traiter seulement de la formation du groupe et des débuts de *La Nouvelle Revue Française* et doit être suivi d'un second qui mènera jusqu'en 1914.

Un vaste prologue retrace les années qui ont précédé la naissance de la revue. Auguste Anglès peint d'abord les portraits brûlants de vie des six amis qui vont fonder *La Nouvelle Revue Française.* Gide, « imprévisible et indéfinissable », a déjà en 1904 une œuvre importante derrière lui ; mais il est hanté par la peur de l'impuissance. Depuis fort longtemps, il rêve d'une revue réservée à des lecteurs choisis, dont il serait le guide spirituel et où il exercerait une influence diffuse. Des tentatives infructueuses à *L'Ermitage* et à *La Revue blanche* l'ont vite déçu et le poussent à chercher une nouvelle formule. Marcel Drouin, son cadet d'un an, fait sa connaissance dès 1890 et devient son beau-frère en 1897. Brillant professeur de philosophie, il acquiert, sous le pseudonyme de Michel Arnauld, une certaine réputation de critique. Sa sensibilité très vive et ses connaissances si variées ne l'empêchent pas de se défier de lui-même ; il ne cesse d'hésiter entre sa carrière de philosophe et ses activités en littérature. Ses tergiversations lézardent son amitié avec Gide. André Ruyters, jeune poète bruxellois, déclare

son admiration à Gide en 1895 ; sa sensualité trouve une caution dans *Les Nourritures terrestres* et Gide lui accorde une grande estime. Après avoir publié bon nombre de plaquettes et de petits livres, il se laisse gagner par une certaine apathie. Tempérament tout différent que celui d'Henri Ghéon. Tout feu tout flamme, celui-ci fourmille de projets. En 1897, il écrit une étude sur Gide et naît alors une amitié fondée sur toutes sortes de goûts communs. Médecin de campagne, il s'intéresse surtout à la littérature et souhaite vivement un renouvellement de la poésie et du théâtre. Ces quatre amis forment dès 1897 ce que Gide appela le « circuit » ; en 1903-1904 viennent les rejoindre Schlumberger et Copeau. Alsacien et protestant, Schlumberger a reçu une éducation qui ne peut l'amener à fréquenter Gide. Malgré sa réserve native, il lui dédie des poèmes et, en 1902, commence leur correspondance qui aboutit vite à faire naître entre eux une amitié profonde. Jacques Copeau avait envoyé du Danemark quelques pages sur *L'Immoraliste,* ce qui lui valut une lettre de Gide ; leurs relations restent encore lointaines, malgré le retour de Copeau en France.

Auguste Anglès met ensuite en lumière l'importance de l'année 1905 pour l'avenir de ce groupe d'amis : exaltation amoureuse de Ghéon, incompréhension grandissante entre Gide et Drouin, tentatives de Claudel pour amener à la foi catholique certains de ses correspondants qu'il retrouve à son retour de Chine, entrée définitive de Copeau dans le « circuit ». Une nouvelle série de *L'Ermitage,* où le « circuit » entre en force, paraît donner au groupe la revue qui lui manquait. Mais la présence de Remy de Gourmont dans l'équipe de direction amène Gide, qui ne supporte pas sa personnalité, à s'éloigner progressivement ; et le caractère trop hétérogène de la rédaction ne satisfait pas en fin de compte les six amis. *L'Ermitage* disparaît d'ailleurs ; et la revue belge *Antée* accueille les survivants du naufrage. Les six premiers mois de 1907 semblent combler les vœux et les espoirs de Gide. Mais, après un départ en fanfare, le groupe s'éloigne de la revue, qui meurt à son tour malgré les efforts de Ruyters. Donc tout reste à recommencer ; et, comme les revues existantes ne satisfont pas nos six amis, ils n'ont plus qu'une solution : créer leur propre revue.

La Nouvelle Revue Française : ce titre leur plaît, car l'adjectif marque la volonté de renouveau ; et *Revue Française* rappelle l'organe libéral fondé par Guizot vers 1830. Eugène Montfort et ses amis mènent le jeu ; et le premier numéro paraît en date du 15 novembre 1908. Mais Gide supporte mal qu'on attaque Mallarmé et que l'on fasse l'éloge de d'Annunzio. Le groupe résiste difficilement à son manque d'homogénéité. Montfort décide de s'occuper à nouveau de son ancienne revue *Les Marges* et d'abandonner *La Nouvelle Revue Française* aux amis de Gide. Ceux-ci se concertent longuement ; ils souhaitent une revue de qualité, qui ne soit inféodée à aucun parti ni à aucune tendance. Schlumberger rédige six pages de « Considérations » qui constituent en quelque sorte « la charte » de la revue et qui s'efforcent de ne tomber ni dans le dogmatisme ni dans l'éclectisme facile. Il prêche la rigueur et la discipline, sans toutefois renoncer à la richesse parfois exubérante de la vie. Un même souci de maintenir une tension entre deux forces divergentes se manifeste dans le délicat problème des rapports qu'entretient l'artiste avec l'actualité qui l'entoure. Auguste Anglès insiste à juste titre sur les notions de *vérité* et de *sincérité* qui doivent, aux yeux du groupe de *La Nouvelle Revue Française,* réduire la distance entre l'inspiration et le métier. L'activité du groupe s'intensifie : prospection et chasse aux abonnés, tentatives de recrutement de collaborateurs prestigieux comme Jammes, Suarès, Claudel, ou plus jeunes, travail en commun pour juger de la valeur et de l'intérêt des notes. Le véritable premier numéro paraît enfin en février 1909. Et, le navire une fois lancé, sa course continue avec le vent en poupe. L'effort constant de ses pilotes tend à équilibrer les sommaires, afin d'accueillir toutes les tendances et de n'accorder de privilège à aucune : ni trop « confit dans la religion », ni trop incroyant, ni trop à droite, ni trop à gauche ; pour autant, ils n'inclinent pas à la neutralité ; mais ils veulent que l'idéologie et la propagande n'aient jamais le pas sur l'art ; ils revendiquent pour l'art une autonomie complète. Trois articles, en 1909, tentent d'élargir le cercle habituel de la littérature : Michel Arnauld qui, à propos des *Cahiers,* fait l'éloge du style et de la composition de Péguy, qui rompent en visière avec toutes les traditions de la rhétorique ; Gide

qui, dans « Nationalisme et littérature », incite les écrivains à explorer de nouvelles contrées dans le cœur humain ; Jacques Rivière enfin qui, sous l'invocation de Rimbaud, écrit une « Introduction à une métaphysique du rêve » et nous montre les richesses jusqu'ici inconnues de ce domaine intérieur.

L'année 1910 voit s'accroître le nombre des auteurs qui écrivent dans la revue. Faute d'avoir pu, malgré plusieurs tentatives, publier Charles-Louis Philippe de son vivant, Gide décide de lui consacrer un numéro spécial, un des meilleurs que publiera la revue. Il écrit plusieurs pages enthousiastes sur *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* et souhaite vivement que Péguy donne « quelque belle chose » à *La Nouvelle Revue Française ;* mais ce dernier reste sur sa réserve. En direction de Barrès des gestes sont esquissés. Auguste Anglès rappelle l'image par laquelle François Mauriac caractérisera plus tard la revue : « la rose des vents » de la littérature du XX[e] siècle. En effet, Claudel participe maintenant avec une certaine régularité aux sommaires ; la revue s'ouvre à Giraudoux, à Larbaud, à Alain-Fournier, à Alexis Léger, à Jacques Rivière qui devient un familier des réunions mensuelles chez Schlumberger et va devenir vite un collaborateur régulier. La grande affaire de l'été 1910 reste sans conteste la décade de Pontigny sur la poésie contemporaine. *La Nouvelle Revue Française* possède désormais une place de premier plan et une situation bien assise. En une formule d'une admirable densité, Auguste Anglès définit ainsi son classicisme élargi : « Les faveurs de la Revue vont à des œuvres dont le métier invisible transmet les saveurs d'une vie discrète. »

***

Ce passionnant volume ne constitue que le premier tome d'une histoire de *La Nouvelle Revue Française.* Le second, qui mènera de 1911 au 1[er] août 1914, promet d'être plus succulent encore. Il mettra en scène une masse considérable de personnages et nous montrera l'essor irrésistible de la Revue, qui exerce une aimantation de plus en plus forte sur les grands écrivains de l'époque. L'année 1911 est en effet marquée par la création du « comptoir d'édition » dont Gide rêvait depuis longtemps. Gaston Gallimard, pressenti, accepte de devenir gérant de ce comptoir, dont on ne doit pas d'ailleurs exagérer l'importance. Certes, de grandes œuvres y sont publiées ; mais, de mai 1911 à août 1914, seulement soixante titres y voient le jour : résultat modeste. C'était pourtant le deuxième prolongement de la revue, le premier ayant été la décade de Pontigny. Au demeurant, 1911 est une année de malaise, d'hésitation et de tâtonnement. Une grave crise éclate à la suite des attaques que *L'Indépendance,* animée par Georges Sorel, lance contre *La Nouvelle Revue Française.* Une polémique d'ordre politique s'engage, délicate et complexe. A tort, l'équipe de direction s'imagine que Péguy se trouve derrière ces attaques, et les liens lentement tissés entre le directeur des *Cahiers de la Quinzaine* et *La Nouvelle Revue Française* se trouvent brutalement distendus. Ces difficultés incitent Gide à quitter Paris et il part pour l'Italie. Autre conséquence de ces ennuis : un remaniement est opéré à la tête de la revue. Et, en 1912, Jacques Copeau devient directeur, Rivière secrétaire de la rédaction. Le tandem Copeau-Rivière va tenter d'élargir encore le recrutement des collaborateurs. Ainsi 1912 voit l'entrée d'Albert Thibaudet à qui est confiée une chronique régulière et d'André Suarès qui, à partir du mois d'avril, publie sa « Chronique de Caërdal ». Plusieurs tentatives sont de nouveau opérées pour obtenir enfin des textes de Péguy. Durant l'année 1913, l'effort entrepris se poursuit et se prolonge. Mais Copeau se lance dans l'aventure du Vieux Colombier. A l'automne, le théâtre ouvre ; ce qui entraîne évidemment un surcroît de préoccupations pour son directeur qui n'a plus dès lors beaucoup de temps pour s'occuper de la revue. Rivière voit donc croître son importance et il joue désormais un rôle qui ne correspond pas à son titre. De grandes œuvres voient alors le jour : le *Barnabooth* de Larbaud, le célèbre article de Rivière sur le roman d'aventure, *Le Grand Meaulnes* d'Alain-Fournier, les *Souvenirs de la cour d'assises* de Gide, ainsi que ses traductions de Tagore qui révèlent à l'Occident la poésie de l'Inde ; enfin Roger Martin du Gard donne son *Jean Barois* durant l'été. Une grande et forte amitié est née entre lui et Copeau, et Martin du Gard se dévoue avec une évidente bonne volonté au service du Vieux Colombier. En 1914, outre la publication des *Caves du Vatican,* se produit la volte-face à propos de Proust. On se souvient

en effet qu'en novembre 1912 il avait essuyé un refus à *La Nouvelle Revue Française* et qu'à la suite de cet échec il s'était fait publier chez Grasset en novembre 1913. *La Nouvelle Revue Française* chante la palinodie et en juin et juillet 1914 des extraits d'*A la recherche du temps perdu* sont publiés dans la revue. Au total, celle-ci fait paraître, en ces années qui précèdent la guerre, un nombre important d'œuvres de valeur : outre celles qui viennent d'être citées, notons *L'Annonce faite à Marie* de Claudel, *Eloges* du jeune Alexis Léger et les *Réflexions sur le roman* de Thibaudet. Malgré plusieurs tentatives, Péguy n'a pas rejoint, mais Gide réussit du côté de Valéry : il l'incite à revenir à la poésie, et c'est le début de l'aventure de *La Jeune Parque*. Il reste cependant à marquer les limites et les insuffisances de *La Nouvelle Revue Française :* elle n'a pas su déceler le génie d'Apollinaire et l'importance d'*Alcools ;* elle n'a pas compris la valeur du cubisme et la révolution picturale qui était en cours. En matière de poésie, elle resta relativement réservée et ne s'intéressa pas aux avant-gardes. En 1914, le groupe fondateur initial s'est quelque peu modifié : Ruyters s'est désormais éloigné de la littérature ; Drouin continue de donner des *Notes* mais ne joue pas le rôle attendu, et c'est Thibaudet qui, recruté par Gide, comble cette carence. Ghéon collabore toujours à la revue, mais l'échec de sa pièce de théâtre provoque quelque dissentiment ; et Copeau est devenu le directeur ; le triomphe de *La Nuit des rois,* en mai 1914, marque son apogée. La revue possède trois prolongements qui lui assurent une influence plus étendue : les décades de Pontigny, la création du comptoir d'édition et la fondation du Vieux Colombier. Mais on ne doit pas croire que sa diffusion soit très importante ; en 1914, elle ne compte que trois mille lecteurs environ et ne possède même pas mille cinq cents abonnés. Toutefois le bilan est largement positif ; *La Nouvelle Revue Française* a fortement contribué à changer l'échelle des valeurs. La trinité France-Loti-Barrès a perdu son prestige et les grands écrivains sont désormais Gide et Claudel. Elle a, en outre, introduit une éthique de la littérature ; elle a enfin assoupli les critères du goût, notamment en s'ouvrant aux littératures étrangères. *La Nouvelle Revue Française* a joué un grand rôle dans l'émancipation morale de l'époque en remettant en cause une certaine psychologie et une certaine morale traditionnelles. Ce faisant, elle a restauré un classicisme équilibré et ouvert. Mais la première guerre mondiale devait la réduire momentanément au silence.

***

En juin 1919, la revue recommence à paraître. Les années de guerre avaient dispersé l'équipe de direction. Le conflit n'avait pas été vécu de la même manière par les uns et par les autres. Certains avaient été préservés de la tourmente et n'avaient pas participé directement au combat; d'autres, à des titres divers, avaient été mobilisés. Copeau avait été envoyé à New York pour y fonder un théâtre destiné à renforcer l'influence française et y demeura jusqu'en 1919. Gide, resté à Paris, s'était occupé du secours aux réfugiés belges et avait utilisé ses loisirs à beaucoup écrire : *La Symphonie pastorale, Numquid et tu?, Si le grain ne meurt* datent de cette période. Marcel Drouin, après avoir travaillé dans un service de renseignements qui étudiait la presse allemande, reprend à la fin des hostilités son accaparant métier de professeur de philosophie. Ghéon avait évolué vers le nationalisme militant et s'était converti au catholicisme. Schlumberger, qui avait combattu sur le front pendant quatre ans, manquait, de son propre aveu, du recul nécessaire pour établir un bilan. Ces évolutions divergentes conduisent, afin d'éviter des querelles internes, à confier la direction de la revue à Jacques Rivière ; ses années de captivité lui avaient permis de fructueuses méditations ; et en tête du premier numéro son éditorial tente à la fois une mise au point à l'issue de la guerre et propose des lignes de force pour l'avenir.

Le sommaire de ce premier numéro est éblouissant : Claudel, Gide, Valéry, Fargue, Duhamel, Ghéon et Proust ; au mois de juillet apparaissent les noms de Péguy, Romains, Arnauld, Schlumberger, Drieu La Rochelle, Giraudoux et Thibaudet. Rivière, dans ses pages liminaires, rappelle ce que voulut être la revue : ses fondateurs refusaient le terme d'école pour la définir et n'y voyaient qu'« un terrain propice à la création ». Ils souhaitaient bannir de la littérature toutes les préoccupations utilitaires, qu'elles soient sociales, morales ou politiques. Leur rêve ? « Etablir (...) un climat rigoureusement pur, qui permît

l'éclosion d'œuvres parfaitement ingénues ». Rivière veut poursuivre l'application du même programme : malgré les bouleversements et les modifications que la guerre a apportés, il pense que l'art reste l'art et que la liberté d'esprit et le désintéressement gardent leurs lettres de noblesse. Aussi convient-il de relâcher l'obligation civique et d'oublier la contrainte que la guerre continue d'imposer aux intelligences. Se situant délibérément dans l'après-symbolisme, il s'assigne pour tâche de prévoir et d'encourager une renaissance classique. L'intelligence doit exercer sa souveraineté en pénétrant et en dirigeant la sensibilité. Enfin Rivière considère que la revue doit fuir le dilettantisme et le détachement. Des points de vue différents en matière politique peuvent s'y rencontrer à condition qu'ils restent sincères et réfléchis. Ces pages ne plurent pas à tous ; avec mordant et vivacité Schlumberger réagit contre le souci de gratuité et de désengagement manifesté par Rivière, mais, pour ne pas déclencher une querelle, se contente de publier les *Dialogues des ombres pendant le combat ;* Drouin, de son côté, émet des réserves dans un article mesuré et profondément médité. Quand éclate le manifeste du Parti de l'Intelligence qui, d'obédience maurrassienne, allait donner naissance à la *Revue universelle,* Rivière, malgré l'adhésion qu'y avait donnée Ghéon, prend feu et flammes et s'élève contre toute mobilisation de la vie intellectuelle. Schlumberger rétorque que l'expérience récente ne doit pas inciter à l'insouciance et à la frivole dispersion ; les circonstances imposent un certain recueillement nécessaire pour que se restaure le tissu spirituel de la nation.

Cette polémique à peine apaisée, Dada provoque de nouveaux remous ; un article de Gide, en avril 1920, suscite le plaidoyer de Breton, « Pour Dada », qui à son tour incite Rivière à écrire une étude intitulée « Reconnaissance à Dada » ; sans tomber dans l'admiration systématique, il s'intéresse aux idées émises, à leur nouveauté et s'efforce de situer ce mouvement dans une continuité avec le symbolisme. Ghéon et Schlumberger, qui va jusqu'à vouloir interrompre sa collaboration à la revue, restent impuissants à endiguer la vague. *La Nouvelle Revue Française* ouvre ses portes au surréalisme : Eluard, Aragon avec les deux premiers chapitres d'*Anicet* et Breton entrent dans la revue, dans la mesure où leur agressivité restait tributaire d'une tradition ; mais les écrivains qui rompent en visière de manière absolue avec le passé restent dans les ténèbres extérieures : ni Picabia, ni Tzara, ni Ribemont-Dessaignes ne sont admis dans le sanctuaire. Sous la direction de Rivière, *La Nouvelle Revue Française* ne correspond plus à « l'expression d'une équipe » ; elle reflète désormais la richesse et la diversité de la vie littéraire. Rivière souhaite être dépourvu de toute idée préconçue et veut accueillir les meilleurs de ses contemporains. « Ce que je recueillerai sera aussi pur que possible », avait-il écrit dès 1917, du fond de son camp de prisonniers. Toutefois ses choix correspondent à ses propres préoccupations, qui sont surtout d'ordre psychologique. Son essai « De la sincérité envers soi-même », paru en 1912, éclaire en profondeur sa démarche de directeur. De jeunes écrivains apparaissent dans la revue : Montherlant, Drieu La Rochelle, Durtain, Morand, Delteil, Cassou, Mauriac. L'entrée de Jean Paulhan, en mars 1920, comme secrétaire de rédaction, reste discrète mais grosse de promesses. Aussi, lorsque Rivière disparaît en 1925, il laisse une revue en plein essor et quelqu'un capable de lui succéder. Est-il mission mieux accomplie ?

***

Paulhan, qui avait la passion de la chose littéraire, dirige la revue de 1925 à 1940. Son souci de l'originalité, sa largeur de vues et son discernement très sûr l'amènent à inviter les plus brillants des jeunes écrivains : Artaud, Audiberti, Jouhandeau, Malraux, Michaux, Queneau, Sartre. Il réussit à obtenir le retour de Suarès et, un temps, la collaboration de Léautaud. Alain devient un fournisseur régulier de *Propos.*

En 1940, la revue continue de paraître et tombe sous la coupe des services de propagande allemande. Mais imitons ici le geste des fils de Noé.

Quand elle reparaît en 1953, Paulhan retrouve ses fonctions, et, assisté de Marcel Arland et de Dominique Aury, il redonne à la revue un nouveau lustre. En septembre 1977, Georges Lambrichs devient rédacteur en chef et souhaite poursuivre l'aventure, « sans coupure ». L'indépendance reste donc la règle d'or de *La Nouvelle Revue Française.* A un moment où la critique tient l'avant-scène et

envahit toutes les revues, au point qu'on se demande s'il existe encore des œuvres littéraires ou seulement un discours sur elles, *La Nouvelle Revue Française* maintient contre vents et marées un lieu pour la littérature. Auguste Anglès a écrit un livre désormais indispensable à qui veut comprendre l'évolution des lettres françaises durant les premières années de notre siècle.

YVES-ALAIN FAVRE

La crise de l'Église

PIERRE MANENT

Alain BESANÇON : *La confusion des langues - La crise idéologique de l'Eglise* (Calmann-Lévy, Paris, 1978, 176 p.).

Un des traits les plus caractéristiques de la crise de l'Eglise est l'incapacité de celle-ci à trouver un langage capable de susciter l'attention ou au moins un commencement d'intérêt chez nos contemporains, qu'ils soient catholiques ou qu'ils ne le soient pas. Assurément, chaque tendance à l'intérieur de cette Eglise a son accent et sa syntaxe propres, mais sur la base d'un discours commun, composite mais immédiatement reconnaissable, mélange à proportion variable — mais à insipidité constante — de sciences sociales, d'idéologie humanitaire, de journalisme, agrémenté parfois d'un reste de piété sulpicienne : *confusion des langues.* Cette expression donne son titre, et une partie de son thème, à l'essai d'Alain Besançon consacré à *la crise idéologique de l'Eglise.* Et le premier mérite du livre est précisément d'échapper à cette confusion, de parler une langue claire et ferme, pleine à la fois d'autorité et d'alacrité, sans autre technicité que celle, indispensable — et du reste distribuée avec autant de discrétion que de précision —, de la théologie. Alain Besançon, ce cavalier français qui part d'un si bon pas...

S'agissant de la « crise » d'une institution bimillénaire, la première difficulté est évidemment celle du découpage local et temporel. Alain Besançon a choisi de se limiter, pour l'essentiel, à l'Eglise de France depuis le Concordat. Ce cadre historique, apparemment restreint, se justifie : avec le Concordat, l'Eglise entre dans sa condition *moderne,* radicalement différente de celle qui était la sienne sous l'Ancien Régime ; il est permis aussi de concentrer l'enquête sur la France, car l'Eglise de France partage avec sa nation le privilège équivoque de toujours porter les choses à l'extrême, les meilleures comme les pires, qui sont parfois les mêmes, ainsi qu'en témoigne la valorisation exaltée de la Papauté à partir du début du XIX^{e} siècle, invention largement française. Dans l'histoire de l'Eglise de France, les lignes de force de l'évolution générale de l'Eglise se lisent plus clairement qu'ailleurs. Mais si ce découpage est autorisé par l'histoire, sa raison d'être et sa fécondité sont d'ordre analytique. Dans ce cadre, Alain Besançon dégage un dispositif social et culturel, une sorte d'invariant spirituel, qui permet d'expliquer la situation de l'Eglise dans le monde moderne, sa médiocre performance d'ensemble comme les phénomènes aberrants de la dernière période.

Quel est ce dispositif originel ? Alain Besançon le résume en deux notions: dans l'ordre social, *désétablissement* ; dans l'ordre intellectuel, *romantisme.*

Après les tempêtes de la Révolution, qui manquèrent de l'engloutir, l'Eglise trouve un port grâce au Concordat; mais le prix payé est lourd : « Le compromis, d'allure carolin-

gienne, entre le pape et l'empereur aboutit à la liquidation de tout l'épiscopat français. L'Eglise d'Ancien Régime, enracinée dans la société, église locale dans le sens traditionnel du terme, fut d'un seul coup arrachée de son terroir natal. Elle eut désormais pour point d'ancrage, soit l'Etat, soit la papauté. Auparavant, l'Eglise représentait un aspect de la société civile, et assurait son autonomie vis-à-vis de l'Etat et vis-à-vis de la papauté, sans être obligée de s'aliéner à l'un ou à l'autre, parce qu'elle avait sa consistance, ses biens, et en elle-même le principe de ses libertés. Désormais, l'Eglise, sans enracinement social, ne pouvait échapper à l'Etat napoléonien et à l'Etat moderne, son successeur, qu'en entrant volontairement dans la dépendance servile du siège de Pierre » (pp. 34-35). La réponse au déracinement est donc un double assujettissement. Et l'Eglise aggrave le mal par la manière dont elle réagit intellectuellement et spirituellement à sa nouvelle condition. Voyant dans le mouvement des Lumières son ennemi mortel, — et de fait, il vient de lui faire entrevoir la possibilité de son annihilation —, elle se tourne assez naturellement vers les types de pensée qui se développent en réaction contre les Lumières et qu'on a pris l'habitude de désigner du nom générique de *romantisme*. Ce n'est qu'un ennemi de plus, et d'autant plus redoutable que l'Eglise ne le perçoit pas comme tel. Du « J'ai pleuré et j'ai cru » de Chateaubriand à l'éloge de l'Inquisition par Joseph de Maistre, ces attitudes, aussi équivoques qu'elles soient, donnent au moins à l'Eglise le sentiment qu'elle revit. Cette équivoque, un homme l'incarne à la perfection, comme s'il avait voulu que son destin servît de paradigme à l'historien futur : Lamennais. En quelques années, il passe d'un traditionalisme extrémiste — « La France de Charles X est à ses yeux une « vaste démocratie », où l'athéisme est maître... » (p. 21) — à une foi humanitaire et populiste, qui n'a plus rien à voir avec le christianisme, mais de ce dernier point, Lamennais n'est pas conscient. Il résume dans sa biographie l'oscillation du catholicisme français entre la nostalgie de l'Ancien Régime ou du Moyen Age — époque d'unanimité des esprits — et l'utopie humanitaire — le Peuple est dépositaire de la Vérité en marche : « Lamennais demeurait comme un paradigme de la vie intellectuelle catholique en France avec ce va-et-vient du passé à l'avenir et la constante incapacité de composer avec le présent » (p. 22).

Ce dernier point est capital ; il révèle le point de fragilité du catholicisme moderne : l'Eglise ne sait comment se rapporter au présent, au monde qu'on peut appeler moderne, ou bourgeois, ou libéral. Ce point de fragilité est aussi le point de complicité possible avec, ou du moins de paralysie devant l'idéologie la plus hostile à ce monde et en même temps à l'Eglise, à savoir le marxisme révolutionnaire sous sa forme léniniste. La haine du monde bourgeois est la passion commune de la plupart des porte-parole littéraires du catholicisme français au XIX^{e} et au XX^{e} siècle ; elle est le ressort de ce qu'Alain Besançon appelle le « dostoïevskisme français ». Pourquoi ce rapprochement avec la Russie ? C'est qu'Alain Besançon voit l'histoire culturelle russe rythmée — monotonement — par l'apparition de couples de frères ennemis : Gogol - Bielinski, Dostoïevski - Tchernychevski, Berdiaev - Lénine (1). Couples ennemis : les uns sont croyants, les autres athées ; frères cependant : ils communient dans le mépris de la société bourgeoise libérale. Le désétablissement de l'Eglise la place dans une situation pour ainsi dire spirituellement analogue à celle de la Russie qui était restée à l'écart du mouvement occidental depuis la Renaissance : « C'est ainsi que naît, avec Léon Bloy, Péguy, Bernanos, l'équivalent d'un dostoïevskisme français. Nous y retrouvons, mais portés à l'incandescence, les thèmes familiers : le rêve combiné d'une antique chrétienté et d'un nouveau socialisme ; le nationalisme de type « slavophile », antipathique à l'Occident... « anglo-saxon » matérialiste et mesquin ; le mépris exaspéré du bourgeois et, en général, de toutes les aménités de la civilisation... l'extrémisme et l'enthousiasme qui exigent de préférer le spiritualiste, même stupide, à l'agnostique, même pertinent ; bref la haine du monde tel qu'il va, portée parfois jusqu'à l'*odium humani generis* » (p. 47). D'où l'espèce de paralysie intellectuelle de l'Eglise aujourd'hui devant le mouvement politique et idéologique — le léninisme — dont la raison d'être est précisément de détruire ce monde que le

(1) Cette histoire culturelle est étudiée en détail dans son ouvrage : *Les origines intellectuelles du léninisme* (Calmann-Lévy, 1977).

dostoïevskisme français a enseigné à abominer.

Naturellement, Alain Besançon n'ignore pas que l'Eglise, dans son institution la plus autorisée, à savoir la Papauté, a condamné le communisme avec la dernière énergie. Mais il faut distinguer ici l'intensité de cette condamnation — qui ne laisse rien à désirer — de ses considérants. Besançon analyse le *locus classicus,* c'est-à-dire l'Encyclique *Divini Redemptoris* (1937) de Pie XI. Après en avoir reconnu les mérites, même intellectuels, il note : « Sur ce plan [métaphysique], le pape se contente de condamner le communisme pour son athéisme, ce qui... le met en série avec le libéralisme et le socialisme également condamnés pour ce motif. Mais c'est lui ôter sa spécificité. De plus, c'est substituer au couple juste/injuste du droit naturel, un nouveau couple chrétien/athée, ce qui postule une société chrétienne dont le concept même est impossible à définir et qui risque de pousser vers les diverses utopies de la « chrétienté » (p. 81). Ainsi, puisque le mouvement social et culturel de l'Occident depuis au moins deux siècles peut être dit, en un sens large, athée, l'Eglise, en faisant porter l'attaque sur ce point, à la fois manque la cible — la spécificité du communisme est ailleurs —, et se met politiquement dans une situation difficile en se coupant de ses alliés possibles — libéraux, sociaux-démocrates, positivistes... Avant d'être l'ennemi de la grâce dont l'Eglise est le canal et l'instrument, le communisme est l'ennemi de la *nature* des humains dont l'Eglise a la charge (p. 83). Et Alain Besançon fait alors la remarque, profonde sous l'apparent paradoxe : « ...l'athéisme est probablement ce que le léninisme a de meilleur ou de moins mauvais. C'est en effet le seul endroit où il ne ment pas. »

La manière dont l'Eglise, déracinée, condamne l'entreprise de déracinement et de dénaturation la plus cohérente de l'histoire, la déracine encore davantage et lui fait perdre encore plus le contact avec le réel.

Le communisme n'est pas le seul défi qu'elle eut à relever et qu'elle releva mal ; elle rencontra le nazisme. Ici encore, la compréhension du phénomène comme la politique qui en découla laissent à désirer. Si l'Encyclique *Mit Brennender Sorge* (1937) réaffirmait vigoureusement la racine sémite du christianisme, elle ne s'en prenait pas directement à l'antisémitisme (« l'antisémitisme comme tel n'est ni condamné, ni même désigné » p. 97), à la fois par prudence mal entendue et par incompréhension de l'importance de l'idéologie (ici la dichotomie aryen/juif) dans le régime nazi. Sur l'attitude de l'Eglise en général et de Pie XII en particulier pendant la guerre, par rapport aux Juifs et à la solution finale, Alain Besançon est modéré et, me semble-t-il, juste : si elle ne mérite pas les indignations dont elle est accablée rétrospectivement (l'Eglise est certainement, de toutes les institutions publiques ou privées, celle qui sauva le plus de Juifs), elle ne fut certes pas à la hauteur de ce qui était en jeu.

En tout cas, les conséquences de cette attitude furent très graves pour l'Eglise, après la guerre : « L'erreur fondamentale [de l'Eglise] est ailleurs : c'est d'avoir considéré ses devoirs envers les Juifs comme des devoirs qui s'imposent envers n'importe quels hommes persécutés et de ne pas avoir vu, ni dit, qu'en attaquant le peuple juif, le nazisme attaquait de ce fait l'Eglise. En se taisant, l'Eglise, dans la mesure où elle était représentée par la chaire de Pierre, avait agi comme si elle n'avait point souci de sa racine, comme si elle n'était pas liée à la Synagogue par une communauté d'origine, par une communauté de nature... Le désétablissement politique et social de l'Eglise, qui datait de plus d'un siècle, trouvait sa consommation finale dans le désétablissement religieux » (p. 104-105). L'Eglise va donc maintenant tendre tout naturellement à considérer le christianisme comme une idéologie à vocation universelle, idéologisation qui est contraire à l'essence du christianisme, et cela alors même que le terrain est déjà largement occupé par l'Idéologie par excellence, le communisme, qu'elle n'a pas percé à jour. La suite est dans les journaux, dans la courbe des ordinations, dans l'accablante médiocrité du catholicisme présent.

Je viens de résumer sèchement, scolairement, le corps de l'analyse d'Alain Besançon ; j'espère en avoir suggéré l'ampleur et la cohérence. Pour aller plus avant, je voudrais examiner ce qui fait le ressort de cette analyse, ce qui est la source des précieuses lumières qu'Alain Besançon jette sur la crise de l'Eglise, et qui, parce que source d'intelligibilité, concentre les difficultés, les objections que cette analyse peut rencontrer. Pour dési-

gner ce point focal, je dirais ceci : l'Eglise, incapable de passer compromis avec le nouveau monde libéral-bourgeois, perd le contact avec le réel et tend à se transformer en parti idéologique ; ou encore : parce qu'elle se coupe le chemin du réel, seul celui de l'idéologie lui reste ouvert.

La perte du contact avec le réel social est un fait incontestable et la description qu'en fait Alain Besançon est suggestive, pénétrante, sévère et juste. Le point problématique me paraît le suivant : ce « réel » est la société bourgeoise libérale ou ce que nous pouvons appeler commodément ainsi ; or, cette société n'est pas neutre, passive, et l'état et la nature de ses relations avec l'Eglise ne dépendent pas de cette dernière seule. Parfois, la formulation d'Alain Besançon paraît suggérer que la situation de l'Eglise dans le monde moderne dépend presque uniquement d'un acte spirituel de cette dernière, refus ou consentement. Il me semble qu'ici, Alain Besançon, admirablement attentif aux conséquences sur l'Eglise de la perte de contact avec le réel, passe trop vite sur les origines et le dynamisme propres de ce « réel » : la société bourgeoise libérale s'est constituée par la destruction méthodique, ne disons pas de l'Eglise, ne disons pas de la religion, mais au moins de l'ordre social dans lequel l'Eglise était vraiment enracinée. Je résumerais volontiers ainsi le fond du discours libéral : les objets de la religion, s'ils existent, sont grands certes, mais lointains ; si les hommes cherchent avec trop d'ardeur à les saisir, s'ils cherchent à ordonner par rapport à eux toute la vie terrestre, ils deviennent la proie de passions incontrôlables, la proie du fanatisme ; si la religion est affaire d'Etat, alors les diverses et incompatibles interprétations de la religion produiront des désordres d'Etat, c'est-à-dire des guerres civiles, les pires maux que les hommes puissent s'infliger les uns aux autres ; la paix civile passe donc par la *neutralisation* de la religion, par sa réduction à la sphère privée, simple opinion désormais, ayant droit au respect que mérite toute opinion, et rien de plus. Dans ce discours libéral, il n'y a peut-être rien qu'un catholique puisse trouver absolument inadmissible; mais il ne peut ignorer qu'un tel type de pensée , s'il est conciliable *en détail* avec sa religion, respire un *esprit général* radicalement hostile à l'esprit du catholicisme. Comment oublier que le premier grand *désétablissement* politique et social de l'Eglise catholique eut lieu en Angleterre sous Henri VIII — par des procédés d'ailleurs rien moins que libéraux —, et qu'il marqua la séparation de l'Angleterre de l'ordre traditionnel de l'Europe ? Or, de ce désétablissement, voici ce qu'écrit le plus insoupçonnable des libéraux, Montesquieu : « Henri VIII, voulant réformer l'Eglise d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre. » (*Esprit des Lois,* XXIII, 29). Il faut le dire : la liberté des modernes s'est très largement constituée *contre* la religion traditionnelle ; la religion traditionnelle de son côté n'a montré guère de goût ou de souci pour la liberté telle que nous l'entendons. Y eut-il là un malentendu ? Etaient-elles faites pour s'entendre ? Tocqueville le croyait ; il est pourtant clair, dans le portrait que lui-même en fait, que la religion que les immigrants importèrent en Nouvelle Angleterre et qui s'accorda si bien à l'esprit de la liberté, est fort différente du catholicisme.

Faut-il donc faire deux parts dans l'analyse d'Alain Besançon ? D'un côté, l'analyse de la situation politique et spirituelle de l'Eglise déracinée et en proie au syndrome de Lamennais ; d'autre part, la caractérisation de la société bourgeoise libérale comme ce « réel » dans lequel l'Eglise aurait pu et dû chercher à se réenraciner, ce réel offert pour ainsi dire au consentement de l'Eglise. La première partie serait pénétrante, convaincante et salutaire ; la seconde serait équivoque, problématique, difficilement réconciliable avec l'histoire sociale, politique et intellectuelle des derniers siècles. Je ne le crois cependant pas. Et si cette division de son analyse peut paraître en un sens justifiée, c'est davantage en raison du raccourci, des ellipses de son expression que du fond de son interprétation. Pour mieux faire saisir son point de vue, je crois qu'il n'est pas inutile de convoquer, après Montesquieu et Tocqueville, un troisième grand libéral : Edmund Burke. Il écrit

à la fin du XVIII[e] siècle, dans cette Angleterre qui a le sentiment d'avoir institué la société et le gouvernement sur des bases toutes nouvelles, radicalement différentes de celles de l'Ancien Régime continental : la presse et, à un moindre degré, la religion sont libres, les aristocrates commercent, le *moneyed interest* a acquis la respectabilité, la campagne anglaise est humainement meurtrie et économiquement améliorée par la seconde grande vague *d'enclosures* de son histoire, la société de marché prend ses aises et son élan, le nouveau monde est déjà là, délivré des chaînes féodales, absolutistes et papistes. Or, lorsqu'éclate la Révolution française, que dit Burke, le libéral, défenseur des Indiens contre Hastings, des Américains contre Lord North, thuriféraire de cette merveille des merveilles, la constitution anglaise ? Se réjouit-il de l'abolition de l'ordre traditionnel, dont l'Angleterre s'est déjà, avec quelle fierté, émancipée ? On sait qu'il n'en est rien. Face à l'entreprise révolutionnaire française, il voit l'Ancien Régime et la nouvelle société anglaise pour ainsi dire dans le même camp. L'un et l'autre, si différents pourtant, sont des versions d'un même ordre qu'on peut dire « naturel », d'un même « réel » (dirait Alain Besançon), contre l'abstraction devenue folle, contre l'« idéologie » (dirait Alain Besançon).

Alain Besançon interprète la société bourgeoise libérale consécutive à la Révolution française, dans le même esprit que Burke interprétait la société anglaise consécutive à la Révolution anglaise : chacune de ces révolutions (et, bien sûr, la française bien plus que l'anglaise) a une pointe idéologique et politique dure, radicalement hostile à l'Eglise et à l'ordre que Besançon comme Burke appellent volontiers naturel, mais, avec le passage du temps et la sagesse, chèrement acquise, des hommes, cette pointe dure s'émousse, les idées, d'abord destructrices, deviennent partie du réel, se naturalisent. Leur dynamisme n'est pas annihilé, mais il est tempéré, canalisé : il devient partie d'un ordre dans lequel l'Eglise peut trouver sa place. Dans ces conditions, le consentement de l'Eglise à la nouvelle société est possible et souhaitable ; son « ralliement » consoliderait cet ordre en le rendant moins hostile à l'Eglise.

C'est qu'Alain Besançon a toujours à l'esprit l'Idéologie par excellence, celle qui ne peut se tempérer : le communisme. Elle est dans une guerre essentielle avec... tout le reste, ce pourquoi il est légitime d'appeler tout le reste le « réel ».

L'usage que fait Alain Besançon des termes « réel », « réalité », a une autre justification, à la fois polémique et positive. Il importe, quand on parle de la foi chrétienne, de faire la distinction la plus rigoureuse entre le refus *romantique* du monde et la méfiance religieuse à l'égard du « monde ». « N'importe où hors du monde », tel est le slogan romantique (cf. p. 116) : la posture romantique est la haine et le refus de ce qui est, parce que tout ce qui est met en danger la superbe autonomie du « soi ». La méfiance religieuse est tout autre : pour que Dieu soit préféré au monde, le Créateur au créé, il faut logiquement que le monde soit reconnu et aimé pour ce qu'il est (« hors le mal, s'il y en a », selon la formule consacrée). Du reste, ce consentement premier au monde est la première étape du dépouillement de soi et de l'arasement de l'orgueil : il faut préférer le monde à soi pour pouvoir préférer Dieu au monde. On comprend dès lors l'hostilité d'Alain Besançon au slogan péguyste sur la « mystique » et la « politique » ; à partir du moment où la « mystique » est mise en opposition avec la « politique », et celle-ci conçue comme une dégradation de celle-là, le rapport au monde commun, à la nature, au réel, est perverti. Alain Besançon écrit : « Les deux ordres doivent être distingués, mais pas dissociés. Il semble en effet que la vie sociale (par conséquent politique), telle que l'avaient analysée, au temps justement des cardinaux ministres, Balthazar Gracian, François de Sales, Fénelon, Massillon, et, de la même manière Molière, Pascal et bien d'autres, soit pour le chrétien l'expérience sensible du néant du monde et de la réalité du monde. Ce qu'il faut comprendre, et qu'un Péguy avait cessé de comprendre, c'est que ces deux expériences, ces deux savoirs, sont donnés simultanément et jamais l'un sans l'autre. Le monde n'est jamais si réel que lorsqu'on en a percé le néant, ni si néant que lorsqu'on s'est pénétré de son irréductible existence. Saint-Simon l'apprenait en allant à la cour et il l'apprenait encore, à un autre point de vue, en allant chez Rancé. N'imaginons pas, à la manière de Chateaubriand, que l'un devait le dégoûter de l'autre, comme

si Versailles était le monde et la Trappe un « hors du monde ». Le monde était, ô combien ! à la Trappe ; et à Versailles, où il briguait les faveurs avec énergie, Saint-Simon faisait parfois comme le vizir de La Fontaine : « Le vizir quelquefois cherchait la solitude... » (p. 56-57).

J'ai cité assez longuement ces lignes pour deux raisons : d'une part, elles me paraissent caractériser admirablement l'attitude catholique à l'égard du monde, du « siècle » ; d'autre part, elles illustrent les affinités électives qu'Alain Besançon entretient avec le Grand Siècle et sa capacité de tenir dans le même regard le plus concret de l'existence terrestre et les vérités ultimes de la religion. J'espère que ce compte rendu a contribué à montrer à la fois le danger qu'il y a à négliger les chaînons intermédiaires, et l'exceptionnel mérite de l'aptitude d'Alain Besançon à tenir ensemble les deux extrémités de la chaîne.

PIERRE MANENT

Naissance de la psychiatrie

CLAUDE QUETEL

Gladys SWAIN : *Le sujet de la folie - Naissance de la psychiatrie* (Collection « Rhadamanthe », Privat, Toulouse, 1977, p.) damanthe », Privat, Toulouse, 1977, 174 p.).

Paradoxe de l'histoire de la folie : elle a, depuis la parution du maître livre de Michel Foucault en 1961, valeur de symbole du renouveau des sciences historiques, et se détache exemplairement comme l'un des plus beaux fleurons d'une discipline conquérante qui, délaissant les terres épuisées de l'Evénement, a su s'ouvrir les espaces vierges et autrement riches des attitudes devant la vie et devant la mort, de l'enfant, du couple, du sentiment amoureux, de la contraception, du corps, de l'alimentation, de la maladie, de la marginalité, de la criminalité, des répressions et des exclusions. Et pourtant, à bien y regarder, l'histoire de la folie reste presque toute entièrement à faire : pas un chapitre, y compris chez Foucault, qui ait encore été écrit sur la base d'une enquête d'archives exhaustive et méthodologiquement rigoureuse. Pour l'Ancien Régime, manquent des études vraiment systématiques sur la population de l'Hôpital général, sur les lettres de cachet, sur les décisions judiciaires en la matière. Pour la psychiatrie proprement dite, à compter du XIX^e^ siècle, les lacunes sont plus criantes encore : pratiquement tous les fonds d'archives asilaires restent à étudier, voire à inventorier. Etrange lacune par rapport à tant de bruit, qui oblige à se demander ce que valent au juste les convictions péremptoires qu'on voit partout répétées. Sans doute assez peu de chose et l'occasion nous est fournie, avec l'ouvrage de Gladys Swain, de le mesurer à partir d'un point précis : la naissance du fait psychiatrique, au sens contemporain du mot, à l'intérieur de la discipline médicale. La question est épineuse : on a bien une sorte d'acte de naissance officiel avec l'apparition même des termes de psychiatre et d'aliénation mentale, au tout début du XIX^e^ siècle, en France comme dans la plupart des pays en voie d'industrialisation. Mais, comme le fait remarquer Henri Ey (1), il y a au début du XIX^e^ siècle plutôt institution d'un savoir psychiatrique que naissance de la psychiatrie. D'ailleurs, on a tenté de tout temps de soigner les maladies mentales, et dans ce sens on pourrait dire que la psychiatrie, sauf le mot,

(1) HENRI EY. — La notion de *maladie morale* et de *traitement oral* dans la psychiatrie française et allemande du début du XIX^e^ siècle, in *Perspectives Psychiatriques*, 1978, n° 1.

est aussi ancienne que la médecine, ou qu'elle existe en tout cas depuis la Renaissance où, toujours selon la formule heureuse d'Henri Ey, le fait psycho-pathologique sort de sa chrysalide surnaturelle pour se définir comme maladie naturelle. Le vrai problème est donc de comprendre comment s'est institué le savoir psychiatrique, qui, dès l'origine, s'est doublé d'une institution médico-légale (dont la date de naissance officielle est la loi du 30 juin 1838, toujours en vigueur) ; or, cette institution, à la différence des autres structures de soins et d'assistance, possédait et possède encore l'originalité, vite contestée, de donner des soins le plus souvent indépendants, voire antagonistes, de la demande du malade. Du coup, l'asile a revêtu d'emblée son double aspect d'hôpital et de prison, et les défenseurs de la liberté individuelle ont fait entendre leur voix, bien avant celle des fondateurs de l'antipsychiatrie. Foucault a fait valoir que l'asile, héritage du coup de force perpétré par l'âge classique (le Grand Renfermement de 1656), s'est borné à « libérer » le fou à l'intérieur des murs de l'exclusion, et à reconduire sous une forme plus « humaine » l'ostracisme prononcé par la Raison contre la Déraison. Reprise par d'innombrables épigones, la thèse a fait fortune et est devenue une arme dans un concert protestataire plus vigoureux que jamais. L'histoire de la psychiatrie s'est faite histoire *contre* la psychiatrie.

Dans ce contexte, s'interroger scientifiquement, rigoureusement, paisiblement, sur la naissance de la psychiatrie, sur son pourquoi, en laissant à l'entrée son revolver idéologique, relève de la gageure. Et c'est bien ce qui fait la valeur du livre court et dense de Gladys Swain, qui mène de main de maître une étude à la fois historique, philosophique et médicale. Livre difficile, important, révolutionnaire dans ses analyses, *Le sujet de la folie* démontre que la naissance de la psychiatrie ne correspond pas tant à une création institutionnelle qu'à une rupture de la pensée médicale : « Là où la tradition voyait un insensé muré dans la solitude de son délire ou l'aveuglement de sa fureur, les médecins — c'est principalement à Pinel que l'on s'intéresse ici — découvrent soudain en ces années 1800 un être qui n'est pas plus coupé des autres, qu'il n'est fermé à ce qui lui arrive (...). D'où la possibilité d'envisager un commerce thérapeutique avec ce sujet qui sait quelque part son aliénation et se défend contre elle. D'où la visée qui surgit d'un traitement tenant tout entier dans l'élément du rapport de parole ».

Dans une rupture proprement théorique, mais qui fonde en fait la psychiatrie, Philippe Pinel (1) franchit le premier le seuil au-delà duquel il n'est plus philosophiquement et médicalement possible de considérer le fou comme totalement autre, autre au point de le placer hors de l'humain. L'attitude des médecins de l'Ancien Régime, et notamment de ceux du XVIII[e] siècle, pour ne considérer du reste que leur frange éclairée, est révélatrice *a contrario :* une immense mansuétude les anime, marquée déjà au coin d'une sensibilité préromantique ; un projet clinique et thérapeutique les conduit (qu'on a trop longtemps sous-estimé, en emboîtant le pas à l'historiographie post-jacobine); mais à aucun moment le fou n'apparaît à leurs yeux comme un interlocuteur susceptible de participer à sa propre guérison. A ce discours médical tenu du dehors, Pinel substitue la reconnaissance, ou mieux la connaissance, de l'humanité du fou, qui se hisse du coup au statut de malade mental. Alors que la folie est hors du sujet, la maladie mentale ne l'est pas ; elle est « aliénation impliquant que le sujet soit encore là pour s'opposer à elle dans la dialectique (jaksonienne du positif et du négatif, ou freudienne de l'inconscient et du conscient) qui lie ce qui se passe en lui à ce qu'il entend être » (Henry Ey, ibid.).

La mémoire sociale qui aime les repères édifiants et rassurants, nous proposait hier encore le geste de Pinel faisant tomber les chaînes des aliénés à Bicêtre ; elle s'est trompée de Pinel : ce geste n'a pas promu une philanthropie (cette charité laïque) qui existait déjà, alors que son *Traité* a fondé une psychiatrie qui restait à inventer, et plus particulièrement a créé un « traitement moral » passant par la relation du Sujet avec sa folie. Or, curieusement, c'est le geste de Pinel qui a occulté la réflexion de Pinel ; et c'est ce geste que ruine froidement G. Swain dans l'annexe de son ouvrage : « Les chaînes qu'on enlève » : comment s'est formé le mythe de Pinel fondant la psychiatrie en faisant tomber les chaînes des aliénés à Bicêtre, et en rom-

(2) PHILIPPE PINEL. — *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1801) et *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1809).

pant par ce geste éclatant avec la barbarie des internements antérieurs ? Peu importe que la réalité du fait soit contestable, poursuit G. Swain, si le sens est conservé... « et si le mythe était là autant pour cacher l'origine que pour la révéler ? (...). La représentation d'une libération fondatrice constitue depuis plus d'un siècle le leurre par excellence d'une discipline psychiatrique cherchant à retrouver la figure de ses commencements » (p. 121-122). G. Swain, médecin, donne indirectement dans ce chapitre une leçon sévère aux historiens et aux sociologues qui depuis plus de dix ans, reprenant les images fallacieuses de la légende et se contentant de les retourner, clament à tous les coins de l'horizon que l'institution asilaire est le fruit du plus noir des complots de la Bourgeoisie triomphante ; ainsi, on ne peut plus, depuis Foucault, lire un ouvrage traitant de près ou de loin de la naissance de la psychiatrie sans rencontrer des expressions telles que « technologies de pouvoir, stratégies d'intervention, alliances politico-médicales... ». C'est faire table rase d'une démarche non pas politique (la politique, quoiqu'on en dise, n'explique pas tout) mais médicale (car pour reprendre encore une fois Henri Ey, à côté de la médecine ordinaire de la vitalité, il est une médecine de l'humanité de l'individu), démarche selon laquelle le traitement moral, véritable traduction thérapeutique de la non inhumanité du fou, doit commencer par arracher l'aliéné à son milieu pathogène : pour les riches, on commencera au début du XIX^{e} siècle par les voyages (déjà Irène au Grand Siècle se transportait à grands frais à Epidaure et consultait Esculape sur tous ses maux), et on finira par un isolement privé, en chambre, ou même dans un cabanon construit tout exprès au fond du jardin ; mais pour le plus grand nombre, pour les pauvres, ou plutôt pour les non riches, l'isolement passera par l'asile, non plus seulement isolement de protection (et non de répression) contre le fou dangereux enfermé dans une tour de la ville, mais isolement thérapeutique multipliant les quartiers de classement et les régimes à l'intérieur même de l'asile.

L'histoire de la folie, de l'asile, de la psychiatrie reste décidément à écrire... « Que savons-nous de l'histoire de la folie ? — déclarait récemment G. Swain — peu de choses décidément, et bien moins que les travaux brillants et totalisants, qui ont ces dernières années réveillé l'intérêt pour le sujet, ne le donnent à croire. » C'est bien là son premier mérite que de nous montrer « l'inconsistance des représentations sur lesquelles se sont appuyés jusqu'à maintenant les historiens de la folie ». Son livre est une rupture glacée et superbe, dans le propos comme dans le style, avec une néo-scolastique, paradoxalement révolutionnaire dans ses origines, et qui occupe aujourd'hui encore tout le champ de la psychiatrie considérée en tant qu'objet de l'Histoire. Il aura fallu que ce soit un médecin qui nous démonte cet épisode remarquable des « trahisons de l'histoire ». La légende est définitivement brisée, qui a su si admirablement égarer, au-delà des hagiographes, jusqu'à ses plus acharnés iconoclastes ; le travail de l'historien sur lequel notre temps a cru trop vite pouvoir compter est en mesure enfin de commencer.

CLAUDE QUETEL

In Memoriam

BERNARD HALPERN
1904-1978

Le professeur BERNARD HALPERN *est mort à Paris le 23 septembre 1978. Lorsque nous avons créé* Commentaire, *il avait accepté — pour nous manifester son amitié et nous encourager dans notre entreprise — d'appartenir à notre Comité de patronage. Alfred de Vigny a dit d'une grande vie qu'elle est « une pensée de la jeunesse réalisée par l'âge mûr ». La vie de* BERNARD HALPERN *fut grande.*

***

Il naît en 1904 à Tarnos-Rude, en Ukraine, dans une famille juive de huit enfants. Il est éduqué par un instituteur, prêtre de l'Église Uniate, qui lui enseigne en cachette les mathématiques, le latin, l'allemand et le français. Dans sa famille, il apprend le polonais, le yiddish, le russe et l'hébreu.

En 1915, parce que le gouvernement du Tsar cherchait des responsables à ses défaites, sa famille, comme de nombreuses familles juives, est déportée en Sibérie. Elle ne revient en Ukraine qu'après la révolution et BERNARD HALPERN *reprend ses études auprès du prêtre uniate. Un jour que son village est attaqué par une bande de cosaques, il s'échappe, erre à l'aventure, monte dans un train de prisonniers allemands qui se dirige vers l'Ouest. Il s'arrête en Pologne, où il va passer cinq années et achever ses études secondaires, vivant des leçons qu'il donne à ses camarades d'étude.*

Il arrive en France en 1925 pour y entreprendre des études de médecine, d'abord à Nancy, puis à Paris en 1928. Il entre comme garçon de laboratoire chez le Professeur Gautrelet au Laboratoire de Biologie expérimentale de la Faculté de Médecine. Mais il est reconnu rapidement comme un savant et devient un des principaux collaborateurs de son maître.

Docteur en médecine en 1936, il ne peut, du fait des lois absurdes d'une république peu hospitalière pour les savants, devenir agrégé de médecine que cinq années après sa naturalisation. L'Université lui étant fermée, il entre aux laboratoires de recherche de la Société Rhône-Poulenc où il commence d'étudier les propriétés antihistaminiques de certaines molécules.

Après 1940, il doit quitter Paris, se réfugier en zone Sud et exercer la médecine jusqu'à ce que la législation de Vichy le lui interdise. Il trouve à nouveau refuge dans les laboratoires de Rhône-Poulenc à Lyon, où il peut poursuivre ses travaux de recherche : l'Autergan *est inventé en 1942. Ses découvertes attirent l'attention des autorités allemandes. Il manque d'être arrêté, mais peut se réfugier en Suisse.*

Après la guerre, sa carrière suit la trace paisible et glorieuse des grandes carrières scientifiques. Directeur de recherches au C.N.R.S. depuis 1948, puis Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, il devient en 1961 titulaire de la Chaire de médecine expérimentale du Collège de France. Il est élu membre de l'Académie des Sciences et de l'Académie Nationale de Médecine.

Il voue un culte particulier à Claude Bernard, un de ses prédécesseurs au Collège de France, parce qu'il a montré que la médecine ne trouve son épanouissement qu'en s'appuyant sur la science expérimentale.

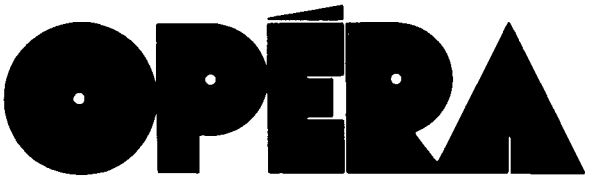
Dans le domaine de la pharmacodynamie et de la physiologie expérimentale, il étudie principalement les maladies allergiques et les particularités des cellules cancéreuses. Nous lui devons d'importantes découvertes.

***

A la France, qu'il aimait profondément, BERNARD HALPERN *a offert une vie admirable de savant et de médecin.*

Commentaire.

Textes intégraux et photos



6 numéros par an — n° : 28 F

Série lancée en janvier 1976. Prix du numéro : 28 F (Etr. 32 F). N° double : 50 F (Etr. 58 F). Format 18 x 27. 128 à 160 pages. Cahiers cousus dos carré. Chaque numéro contient : le texte intégral bilingue d'un opéra avec études, un commentaire musical et littéraire, l'œuvre à l'affiche, discographie, bibliographie et iconographie très complète.

1 000 pièces publiées • 2 numéros par mois — n° : 10 F

Série créée en 1949. Prix du numéro : N° simple : 10 F. (Etr. 12 F) ; Nos double : 20 F. (Etr. 24 F.) • Numéros antérieurs au 1/1/1977 (N° 600) et Nos reprographie, simple : 20 F. (Etr. 24 F.) ; double : 30 F. (Etr. 36 F.). Prix « Plaisir du Théâtre 1976 ». Format 18 x 27. Chaque numéro contient : une pièce en trois actes de l'actualité de Paris ou de province, une pièce en un acte ou une fiche technique et une chronique de l'actualité théâtrale, nombreuses photos.

300 films publiés • 2 numéros par mois — n° : 10 F

Série créée en 1961. Prix du numéro : N° simple : 10 F. (Etr. 12 F.) ; Nos double : 20 F. (Etr. 24 F.) • Numéros antérieurs au 1/1/1977 (N° 178) et Nos reprographie, simple : 20 F. (Etr. 24 F.) ; double : 30 F. (Etr. 36 F.). « Lion de Saint-Marc » au Festival de Venise en 1965 et en 1967. Format 18 x 27. Chaque numéro contient : un long métrage : dialogues in extenso et découpage plan à plan après passage à la table de montage, nombreuses photos, et en supplément : « Cinémathèque » : courts-métrages, dossiers, archives, documents, filmographie, ou « Anthologie » : études consacrées aux « grands » du cinéma. La plus importante collection internationale de textes et découpages intégraux.

BON A ENVOYER *(ou à recopier)*

L'Avant-Scène, 27 rue St. André des Arts, 75006 Paris. Tél. 325.52.29. CCP. Paris 735300 V.

Je désire m'abonner à partir du prochain numéro :

☐ à l'Opéra (1 an, 6 nos) 139 F. (Etr. 179 F.)
☐ au Théâtre (1 an, 20 nos) 145 F. (Etr. 180 F.)
☐ au Cinéma (1 an, 20 nos) 155 F. (Etr. 190 F.)
☐ au Théâtre + Cinéma (1 an, 40nos), 280 F. (Etr. 350 F.)

et recevoir un BON donnant droit à une réduction de 40 % sur l'achat de 10 numéros Théâtre ou Cinéma.

NOM et ADRESSE _____

LETTRE

Un nouveau paradigme en médecine

A propos de l'article d'Arthur KRIEGEL publié dans notre nº 3, nous avons reçu la lettre suivante :

Monsieur le Directeur,

Cette lettre m'est dictée par les réflexions que provoque l'article d'Arthur Kriegel sur Le nouveau paradigme en médecine.

Je souhaiterais d'abord appuyer de quelques exemples la généralisation véritablement novatrice et éclairante qu'il propose, à savoir que l'élucidation des aspects génétiques de la pathologie est le cadre dans lequel les recherches médicales des prochaines décennies sont appelées à se dérouler. Je choisirai ces exemples dans le domaine qui m'est familier, celui de la cancérologie. Après avoir repoussé, depuis un siècle, l'idée que l'hérédité puisse jouer un rôle dans l'apparition des tumeurs, les spécialistes sont en train de découvrir qu'il existe des familles à cancer et que, même soumis à l'influence nocive de divers agents connus pour être à l'origine de tumeurs, ne fait pas un cancer qui veut. Un fumeur fils d'un fumeur atteint de cancer du poumon a quinze fois plus de risques de faire lui-même un cancer du poumon qu'un fumeur sans antécédents héréditaires. Le risque de cancer du sein est trois fois plus élevé s'il existe un cancer du sein dans la lignée maternelle, et quinze fois plus élevé si l'on retrouve des cancers du sein dans les deux lignées. Il n'est pas nécessaire de multiplier de tels exemples. Quelques équipes dans le monde sont déjà attachées à l'étude des arbres généalogiques des cancéreux et au repérage des anomalies génétiques véhiculant cette prédisposition.

Des données de même ordre sont actuellement obtenues dans les domaines les plus variés, depuis la susceptibilité aux infections virales jusqu'à la psychiatrie. Et il est bien évident que, si le contrôle absolu de l'environnement pouvait avoir comme résultat d'abaisser le taux d'expression des anomalies innées, c'est l'autre voie qui s'avérera la plus payante sur le plan des résultats, la voie qui passe par l'identification, puis le contrôle ou la suppression de l'anomalie génétique génératrice de telle ou telle maladie. Du reste, un nombre de plus en plus grand d'équipes de recherche dans tous les pays s'est déjà engagé dans une telle voie. Le processus est irréversible et bienvenu, en ce qu'il débouche sur des possibilités entièrement nouvelles données à la médecine scientifique.

Mais je veux, à ce propos, souligner le caractère conservateur et proprement réactionnaire de cette idéologie diffuse pour laquelle l'homme est naturellement sain, mais perverti par son environnement, comme le bon sauvage de Rousseau. On peut et on devrait supprimer l'usage du tabac et de l'amiante, mais l'aptitude génétique à développer un cancer du poumon s'exprimera sous l'influence d'autres agents. Il serait d'une satisfaisante utopie que fussent abolis les conflits interindividuels, mais cela ne diminuerait en rien l'incidence de la majeure partie des affections psychiatriques qui ne sont que l'expression de désordres enzymatiques, eux-mêmes gouvernés par les gènes.

Arthur Kriegel, en révélant si justement — et à ma connaissance le premier — l'apparition d'un nouveau paradigme en médecine, désigne clairement maintenant qui se situe du côté des percées scientifiques et qui mène le combat de retardement des idéologies obscurantistes. Je désirais attirer l'attention de vos lecteurs sur ce point.

Croyez, ...

Professeur Lucien ISRAEL,
Faculté de Médecine de l'Université de Paris-XIII.

AUTEURS

Alain BESANÇON. — Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, où il enseigne l'histoire et la culture russes. Ses derniers ouvrages sont : *Court traité de soviétologie...* (Hachette, 1976); *Les Origines intellectuelles du léninisme* (Calmann-Lévy, 1978); *La Confusion des langues* (Calmann-Lévy, 1978).

Allan BLOOM. — Professeur de philosophie politique à l'Université de Chicago. A publié notamment : *Shakespeare's Politics* (Basic Books, 1964); *Politics and the Arts*, Rousseau's *Letter to d'Alembert* (Cornell, 1968); *Plato's Republic*, translation and commentary (Basic Books, 1968). S'apprête à publier une traduction de l'*Émile* en anglais, avec un commentaire.

Claude BRUCLAIN. — Économiste, auteur de *Le Socialisme et l'Europe* (collection Jean Moulin, Seuil, 1965).

Yves-Alain FAVRE. — Maître-assistant de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne. A soutenu sa thèse de doctorat d'État sur *La recherche de la grandeur dans l'œuvre de Suarès* (Klincksieck, 1978). A notamment publié : *Saint-John Perse; le langage et le sacré* (Corti, 1977), *Giono et l'art du récit* (SEDES, 1978) et de nombreux articles sur la poésie moderne.

Marc FUMAROLI. — Professeur de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne. A soutenu une thèse d'État, en cours de publication, sur *Rhétorique et Société en France au XVII^e siècle.* A publié de nombreux articles sur l'histoire des idées et du théâtre au XVII^e siècle. A préfacé et annoté l'édition récente d'*A rebours*, de J.-K. Huysmans (Gallimard, Folio, 1977).

Guillaume GUINDEY. — Ancien élève de l'École normale supérieure, Inspecteur général des finances honoraire. A publié notamment : *Mythes et réalités de la crise monétaire internationale* (Delmas, 1973); *Le drame de la pensée dialectique* - Hegel, Marx, Sartre (Vrin, 1974); *Vingt et une questions sur le capitalisme* (P.U.F., 1978).

Leszek KOLAKOWSKI. — *Fellow* de All Souls College à Oxford. Expulsé en 1968 de sa chaire de philosophie à l'Université de Varsovie, pour avoir soutenu une revendication d'étudiants pour la liberté d'expression. Il est l'auteur de nombreux ouvrages d'histoire et de philosophie, dont plusieurs sont traduits en français : *Chrétiens sans église* (Gallimard, 1969); *L'Esprit révolutionnaire* (P.U.F., 1978). Il vient de publier en anglais (et en allemand) une œuvre en trois volumes : *Main Currents of Marxism* (Oxford University Press).

Robert LATTÈS. — Ancien élève de l'École normale supérieure; agrégé de mathématiques; économiste. Membre du Club de Rome. Membre de la Commission des comptes et budgets de la Nation. Membre du Conseil sur l'information électro-nucléaire. A publié récemment *La Fortune des Français* (Lattès, 1978).

Jean MOLINO. — Professeur à l'Université de Provence, où il enseigne la littérature comparée.

Éliane MOSSÉ. — Administrateur à l'INSEE, professeur à l'Institut d'études politiques de Paris. A publié notamment *Comprendre l'économie* (Seuil, 1974) et *Comprendre la politique économique* (Seuil, 1978).

Jean PERRECAUD. — Spécialiste des questions économiques internationales et américaines; est un des animateurs des *Clubs Perspectives et Réalités*.

Claude QUETEL. — Historien. Attaché de recherches au C.N.R.S. A publié récemment une étude sur les « Lettres de cachet et correctionnaires dans la généralité de Caen au XVIII^e siècle » (*Annales de Normandie*, N° 2, juin 1978). Prépare une thèse sur la population d'un asile au XIX^e siècle.

Pierre ROSANVALLON. — L'un des animateurs de la revue *Faire*. Il a été jusqu'à la fin de 1977 le rédacteur en chef de *CFDT aujourd'hui*. Il enseigne maintenant à l'Université de Paris-Dauphine. Il a déjà publié au Seuil : *L'Age de l'autogestion* (1976) et *Pour une nouvelle culture politique* (1977).

Raymond RUYER. — Ancien élève de l'École normale supérieure. Correspondant de l'Institut. Professeur à la Faculté de Nancy. A publié, outre des ouvrages de philosophie scientifique, des livres de critique sociale : *Éloge de la société de consommation* (Calmann-Lévy, 1969) et *Les nuisances idéologiques* (Calmann-Lévy, 1971). On lui doit aussi *La gnose de Princeton* (Fayard, 1974; rééd. Poche-Pluriel, 1977).

Philippe-Joseph SALAZAR. — Ancien élève de l'École normale supérieure; prépare actuellement un ouvrage sur la sociologie de l'Opéra.

Jacques THUILLIER. — Ancien élève de l'École normale supérieure, professeur au Collège de France. Est l'auteur de nombreux ouvrages et travaux sur la peinture française au XVII^e siècle, et notamment des catalogues des expositions Le Brun, La Tour, Le Nain. A publié récemment : *Tout l'œuvre peint de Georges de La Tour* (Flammarion, 1973) et *Tout l'œuvre peint de Poussin* (Flammarion, 1974).

Jacques TRUCHET. — Professeur de littérature française à l'Université de Paris-Sorbonne. A notamment publié : *La prédication de Bossuet* (Cerf, 1960), *Politique de Bossuet* (A. Colin, 1966), *La Tragédie classique* (P.U.F., 1976).

Pierre URI. — Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur à l'université de Paris-Dauphine, membre du Conseil économique et social. A publié récemment : *Développement sans dépendance* (Calmann-Levy, 1974); *L'Europe se gaspille* (Hachette, 1973).

A NOS LECTEURS

● Plusieurs de nos lecteurs et de nos abonnés nous ont écrit pour nous demander comment ils pourraient aider notre revue. Dans les premiers numéros de 1979, nous expliquerons comment *Commentaire* a été créé, en même temps que nous dresserons l'état de sa situation financière.

A la fin de 1978, nous demanderons à nos abonnés de bien vouloir renouveler leurs abonnements le plus rapidement possible et de nous éviter ainsi de leur adresser plusieurs lettres de rappel. Nous les invitons aussi à prendre des abonnements de deux ou de trois ans, qui ont le double mérite de les mettre à l'abri des hausses de prix et d'alléger notre trésorerie. Nous leur demandons enfin de nous procurer de nouveaux abonnés, de bien vérifier que les bibliothèques et les salles de documentation qu'ils utilisent se sont déjà abonnées, de nous indiquer les noms et adresses de lecteurs à qui nous pourrions envoyer de leur part des spécimens de *Commentaire*.

A nos lecteurs et à nos amis, nous demandons de vérifier que notre revue est correctement exposée dans les librairies où elle est en dépôt. Nous leur demandons aussi de nous écrire pour nous signaler les libraires qu'ils voudraient voir servir.

● *Erratum*

Par suite d'un incident sur machine survenu à l'imprimerie, une partie de l'article d'Arthur KRIEGEL « Changement de paradigme en médecine », paru dans le n° 3 de Commentaire, est devenue incompréhensible.

A partir de « Etudiant chez Claude Bernard... » (p. 407, 2^e colonne), jusqu'à « ... tout un groupe de substances chimiques voisines. » (p. 408, 2^e colonne), le texte doit être rétabli comme suit :

Etudiant chez Claude Bernard « la croyance à une légalité fondamentale de la vie, analogue à celle de la matière, croyance qui ne témoigne

pas nécessairement de toute la sagacité qu'on lui reconnaît usuellement », l'épistémologue français Canguilhem caractérise chez lui (3) « l'incapacité à concevoir le rapport de l'individu au type autrement que comme celui d'une altération à partir d'une perfection idéale posée comme une essence achevée ».

Depuis l'âge classique grec, la médecine vit dans l'empyrée de la notion d'équilibre dont la rupture constituerait l'essence des maladies. Chez Hippocrate, il s'agit de l'équilibre des humeurs qui sont au nombre de quatre (sang et pituite, bile et atrabile). Même à l'état normal, il existe des variations, et la prédominance de l'une des humeurs fonde les fameuses typologies qui justifient la notion de terrain.

Pour nos modernes écoles hippocratiques, ce sont moins les humeurs que le système nerveux, ses variations dans la constitution et dans l'histoire psychologique, qui fondefaient le terrain.

Mais voici qu'une nouvelle procédure dans la recherche médicale a été initiée, en particulier lorsque Lejeune décida de rechercher une anomalie chromosomique chez les enfants atteints de mongolisme. Sans doute connaissait-on depuis longtemps de nombreuses maladies héréditaires dont on avait étudié les modes de transmission rapportés aux faits expérimentaux de la génétique mendélienne. Mais la démarche intellectuelle de Lejeune et d'autres, élargissant en quelque sorte le champ de la méthode anatomo-clinique, transposa la recherche de la lésion du soma au germen et entama un nouvel inventaire de correspondances entre des faits morphologiques et des faits pathologiques. L'investigation des chercheurs n'est plus à l'étude de l'équilibre idéal et des causes et modalités de ses perturbations, mais à la poursuite d'une variation génétique qui gouverne une autre manière d'être de l'une des innombrables chaînes métaboliques qui déterminent à la fois l'organe et la fonction.

L'ancien paradigme voyait dans le malade un cas de perturbation d'un ensemble hiérarchisé de systèmes en équilibre, dont l'équilibre parfait est l'état de santé à rétablir. Le paradigme génétique voit dans la maladie l'expression d'une chaîne causale dont le point de départ est l'existence d'une particularité génétique et le point d'arrivée l'apparition d'une modalité particulière d'existence phénotypique comparable aux variations de couleur des yeux ou des cheveux, la pathologie impliquant le caractère défavorable de la variation.

Changeant de métaphore, la médecine passe de la thermodynamique à la cybernétique avec l'avantage remarquable de rencontrer la *fonction de programme* qui rend compte si parfaitement des phénomènes normaux et pathologiques de la vie. Cette particularité de la vie de sembler régie par la poursuite d'une finalité, cette justification téléologique des vitalismes a été rapportée par Jacques Monod, dans la perspective évolutionniste de la téléonomie, aux mécanismes enchevêtrés du hasard et de la nécessité, de la mutation et de la sélection. Le paradigme génétique réintègre la médecine dans le courant de pensée évolutionniste moderne. L'immunologie, déjà citée, est un exemple éloquent de cette tendance : par définition, elle est la science d'un des aspects les plus marquants de cette recherche d'équilibre qui caractérise l'ancien paradigme. Dans sa fonction de défense de l'organisme contre l'irruption de substances hétérogènes, l'immunité remplit un rôle de maintien de l'identité protéique, et ses mécanismes visent à éliminer tout agent d'altération. Mais, dans l'étude de ces mécanismes par lesquels les cellules immunitaires possèdent l'aptitude à fixer ces agents, c'est la théorie sélective qui est la plus féconde. Elle s'appuie sur la préadaptation de quelques milliers (10^4) de clones cellulaires différents à la cooptation avec autant de structures chimiques différentes. Le fait que le nombre de substances étrangères potentielles soit bien plus élevé que le nombre de clones recevrait sa solution dans la plasticité des sites moléculaires des cellules immunologiquement compétentes qui seraient capables de faire face à tout un groupe de substances chimiques voisines.

(3) *La connaissance de la vie*, pp. 158-159, Paris, Vrin, 1971.

Volume I — 1978
Nos 1 à 4

Tables

		Nº	Page
Raymond ARON	Incertitudes françaises	1	7
	M. X... règle ses comptes avec son passé. Le nouvel isolationnisme	2	125
	Pour le progrès	3	233
	Introduction à l'article de E. Luttwak	3	339
Jean BAECHLER	Libéralisme et autogestion	1	27
Paul BENICHOU	Sur quelques sources françaises de l'antisémitisme	1	67
Guy BERGER	La politique industrielle de la France	3	425
Alain BESANÇON	Conservateur de quoi?	3	357
	L'autobiographie d'un exilé (A. Zinoviev)	3	367
	Soljénitsyne à Harvard	4	468
Enzo BETTIZA, F. Fejtö et A. Kriegel	Table ronde sur l'Euro-communisme 1978	2	142
Enzo BETTIZA	Sur Gramsci et la « Révolution finale »	3	329
Henri BIRAULT	Nietzsche et le pari de Pascal	3	291
Allan BLOOM	Un vrai philosophe : Léo Strauss	1	91
	L'éducation de l'homme démocratique : Émile	4	457
François BONDY	Jimmy Carter devant les psycho-historiens	2	211
Jean-Claude BONNET	A propos de Cannes 1978	3	421
Janine BOUISSOUNOUSE	L'autre Guibert	1	111
Louis BOUYER	L'Église catholique en crise	1	17
Raymond de BOYER de SAINTE-SUZANNE	Alfred Loisy et la religion du pur amour	3	304
Claude BRUCLAIN	Pour la justice : impôt annuel sur le capital ou impôt sur les successions?	4	509
François CASTERAS	Le cinéma français : éléments d'une crise	2	221
	Un an de cinéma	3	417
Jérôme DUMOULIN et Pierre Lellouche	La crise des SALT : échec d'une négociation ou échec de « l'arms control »	3	348

		N°	Page
Alfred FABRE-LUCE	Benjamin Constant et ses partenaires	2	193
Yves-Alain FAVRE	L'essor de la N.R.F.	4	578
François FEJTO, E. Bettiza et A. Kriegel	Table ronde sur l'Euro-communisme 1978	2	142
Bruno FOUCART	La nouvelle architecture nouvelle	3	399
Claude FOUQUET	Un nouveau Kondratieff	3	435
Marc FUMAROLI	La vie, le théâtre, le cinéma selon M^me^ Mnouchkhine	4	565
	Un nouveau Gérard Philipe	4	576
Guillaume GUINDEY	L'autogestion de l'économie	4	512
Pierre HASSNER	L'Euro-communisme : stade final du communisme ou de l'Europe?	2	135
Michel HELLER	Une littérature « dissidente »	2	179
	sur un inédit de Tolstoï	4	537
Bertrand de JOUVENEL	Les deux crises	3	267
Istvân KEMENY et Pierre Kende	Le compromis hongrois	2	149
Pierre KENDE et Istvân Kemeny	Le compromis hongrois	2	149
George F. KENNAN	Où en sont les relations américano-soviétiques?	2	119
Leszek KOLAKOWSKI	Comment être « socialiste-conservateur-libéral »?	4	455
Annie KRIEGEL, E. Bettiza et F. Fetjö	Table ronde sur l'Euro-communisme 1978	2	142
Annie KRIEGEL	P.C.-P.S. : les causes de la rupture	3	317
Arthur KRIEGEL	Changement de paradigme en médecine	3	406
Jean LALOY	George Kennan, l'Union soviétique et l'Europe	3	355
	Hommage à Soljénitsyne, Sakharov et leurs compagnons	3	287
Robert LATTES	Quelles clés énergétiques pour la France?	4	515
Branko LAZITCH	Les singes de Lénine	1	39
Jean-Marc LECH	L'échec socialiste	2	173
Pierre LELLOUCHE et Jérôme Dumoulin	La crise des SALT : échec d'une négociation ou échec de « l'arms control »	3	348
Franck LESSAY	Le mal anglais	3	439
Jean-Claude LUCIANI	Albert Thomas et le socialisme français	4	543
Edward N. LUTTWAK	Pour la restauration de la pensée stratégique	3	339
Pierre MANENT	La philosophie morale d'Aurel Kolnai	3	442
Pierre MANENT	La crise de l'Église	4	585
Jean MOLINO	Singulier Voltaire	4	529
Philippe MONGIN	Aux origines de l'économie moderne	1	81
Éliane MOSSE	Mémorial pour des juifs de France	4	525
Bruno NEVEU	Tombes romaines	1	53
Jean-Thomas NORDMANN	Taine libéral	3	361
Kostas PAPAIOANNOU	L'art contre le néant. Introduction à l'art de la résistance en Union soviétique	2	185
Jean PERRECAUD	Lettre de Washington	4	555
Jacques PERRET	A l'auteur des « certificats d'études »	2	199
Christel PEYREFITTE	Le clergé français est-il en crise?	2	163

		N°	Page
Claude QUETEL	La naissance de la psychiatrie	4	590
Marcel REGNIER	Homélie prononcée aux obsèques du R. P. Fessard	3	375
Jean-François REVEL	L'Amérique latine et sa culture politique	3	261
Jean-Pierre RICHARD	Henri Birault interprète Heidegger	3	446
Pierre ROSANVALLON	Marx et la société civile	4	477
Jacques RUEFF	L'Europe se fera par la monnaie ou ne se fera pas	3	386
Raymond RUYER	Théologiens du salut et théologiens du plaisir	4	551
Philippe-Joseph SALAZAR	Rhodesia Blues ou la fin d'un monde	4	561
Pascal SALIN	Impôt sur le capital et équité fiscale	3	279
Antoine SCHNAPPER	David revisité	3	389
Guy THUILLIER	Émile Combes et la princesse	2	204
Jacques THUILLIER	Temps et histoire de l'art	4	489
Jacques TRUCHET	La critique théâtrale	1	107
	Deux mois de Comédie-Française : huit spectacles. Un théâtre?	2	213
	Boulevard ancien, boulevard moderne	3	411
	Festival d'automne ou l'automne d'un festival	4	570
Pierre URI	Sur l'imposition des patrimoines. Réponse à Pascal Salin	4	501
Georges VEDEL	Réflexions sur la représentation proportionnelle	3	245
Alexandre ZINOVIEV	Autobiographie	3	367
COMMENTAIRE	Liminaire	1	3
	In Memoriam Bernard Halpern (1904-1978)	4	594

CRITIQUE DES IDÉES ET DES LIVRES

Les **auteurs des articles** sont désignés, après le titre de **l'ouvrage,** comme suit :

Guy BERGER	G.B.	Pierre MANENT	P.M.
Yves-Alain FAVRE	Y.F.	Claude QUETEL	C.Q.
Claude FOUQUET	C.F.	Jean-Pierre RICHARD	J.R.
Franck LESSAY	F.L.		

A. ANGLES	André Gide et le premier groupe de la N.R.F., Y.F.	4	578
A. BESANÇON	La confusion des langues. La crise idéologique de l'Église, P.M.	4	485
H. BIRAULT	Heidegger et l'expérience de la pensée, J.R.	3	446
A. COTTA	La France et l'impératif mondial, G.B.	3	425
Lord HAILSHAM	The Dilemma of Democracy. Diagnosis and prescription, F.L.	3	439
A. KOLNAI	Ethics, Value and Reality, P.M.	3	442
W. W. ROSTOW	The World Economy, History and Prospect, C.F.	3	435
C. STOFFAES	La grande menace industrielle, G.B.	3	425
G. SWAIN	Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie, C.Q.	4	590

INDEX DES TEXTES CITÉS

		Nº	Page
P. BAYLE	Préface aux Nouvelles de la République des Lettres	3	425
L. BLUM	Bolchévisme ou démocratie?	4	543
B. CONSTANT	Bonaparte et les Français	2	198
Fédération de Paris du Parti socialiste	En chantant avec le CERES	1	52
G. FESSARD	Du discernement en politique	3	378
F. NIETZSCHE	Sur l'Europe	4	500
J. J. ROUSSEAU	Sur la Russie	4	476
J. RUEFF	L'Europe se fera par la monnaie ou ne se fera pas	3	386
H. TAINE	L'État totalitaire	3	366
A. THOMAS	Bolchévisme ou démocratie?	4	543
A. de TOCQUEVILLE	Les hommes qui vivent dans les siècles d'égalité...	2	134
L. TOLSTOI	Gengis-Khan et le télégraphe. Du gouvernement russe	4	537

TABLES 1978 — 4 — 600

Commentaire

REVUE TRIMESTRIELLE

BULLETIN D'ABONNEMENT

M. M^me^ M^lle^ _____

Adresse _____

Code postal _____ Ville _____

Pays (pour l'étranger) _____

Profession _____

souscrit un abonnement à la revue *Commentaire* (quatre numéros par an)

France	**Étranger**
☐ 1 an 100 F	☐ 1 an 150 F
☐ 2 ans 190 F	☐ 2 ans 290 F
☐ 3 ans 280 F	☐ 3 ans 430 F

Abonnement de soutien

☐ 1 an 200 F
☐ 2 ans 360 F
☐ 3 ans 520 F

Veuillez cocher la case correspondant à votre choix.

A _____, le _____

Signature,

Le présent bulletin d'abonnement est à nous retourner à l'adresse suivante : *Commentaire*, service abonnements, 31, cours des Juilliottes 94704 MAISONS-ALFORT Cedex, tél. : 375-78-47, accompagné de votre paiement (chèque bancaire ou chèque postal) à l'ordre de *Commentaire*.

FD Imprimerie Alençonnaise, rue Édouard-Belin, 61002 Alençon
Dépôt légal, 4e trimestre 1978, n° d'ordre 90.527

Commentaire

Revue trimestrielle, n° 4, Hiver 1978/1979

TARIFS D'ABONNEMENT

France		Étranger	
1 an	100 F	1 an	150 F
2 ans	190 F	2 ans	290 F
3 ans	280 F	3 ans	430 F

Abonnements de soutien

1 an	200 F
2 ans	360 F
3 ans	520 F

Les abonnements (chèques bancaires ou mandats à l'ordre de **Commentaire**) sont reçus à : **Commentaire,** service abonnements : **31, Cours des Juilliottes, 94704 MAISONS-ALFORT Cedex** Tél. : 375-78-47

Commentaire, revue trimestrielle, est publié par :

Commentaire, société anonyme au capital de 124 000 F

Siège social : 8, rue Garancière, 75006 PARIS

Registre de commerce : RC PARIS B 312 212 970

© Copyright 1978 : S.A. Commentaire

Éditeur : Julliard, 8, rue Garancière, 75006 PARIS

Imprimeur : Firmin-Didot, rue Édouard-Belin, BP 57, 61002 ALENÇON

N° de Commission paritaire : 60.438

ISSN 0180-8214

Prix du numéro : 25 F

ATELIER SACHA KLEINBERG